lumière & vie



131

histoires d'un péché

lectures inédites du péché originel

michel simon
pierre bréchon
louis tronchon
françois martin
christian duquoc
jean guichard
edgar haulotte

paraît cinq fois par an

V.26
1977

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologique

CONDITIONS D'ABONNEMENT 1977

	France	Etranger
Normal	75 f.	85 f.
Soutien	80 f.	90 f.
Solidarité	100 f.	100 f.

Les abonnements comportent les cinq nu
ros de l'année et partent obligatoirement
numéro de janvier-février. Ils peuvent
souscrits tout au long de l'année et les
méros déjà parus sont servis immédiatem

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, libreria internazionale, via della Conciliazone 16-20, 00193 Roma, C. C
1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 3 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMERO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnelleme

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038
lumière et v

tél. 37-49

sommaire

histoires d'un péché

le péché originel

les livres

tome XXVI — janvier-mars 1977 — n° 131

lectures inédites

Les articles présentés dans ce numéro sont le résultat d'un « laboratoire » qui s'est te
durant deux années consécutives dans le cadre de la Faculté de théologie de Lyon, so
l'animation de Christian Duquoc. Chacun des principaux intervenants a, depuis lors, réd
à nouveaux frais son propre travail en vue de cette publication, compte tenu évide
ment des nombreuses discussions qui avaient eu lieu.

L'histoire de la recherche menée par ce groupe importe tout autant que les résulats a
quels elle a abouti. C'est la raison pour laquelle ce numéro s'ouvre par une présentat
des diverses hypohèses envisagées, des pistes suivies avec les correcions de parcours eff
tuées, des questions toujours ouvertes auxquelles le groupe est demeuré affronté, des c
tradictions qui n'ont pu toujours être surmontées. Il est essentiel de lire les textes qui suiv
comme autant de jalons au sein de cette « histoire de la recherche ». Bien que tel ne
pas au départ le propos délibéré des différents participants, il se trouve que le travail
compli ne permet pas de présenter en finale quelque nouvelle « synthèse théologique »
le péché originel. Il apparaît, du moins a posteriori, *que ce qui est effectué tout au lo*
des textes ici proposés est sans doute plus important que la construction d'une « nouv
théologie » : nous y voyons s'opérer une série de déplacements qui modifient la quest
même du péché originel ainsi que nos modes traditionnels de lecture des textes sur lesq
la tradition s'est appuyée. Ces déplacements manifestent à quel point il serait vain d'ab
donner purement et simplement aux vieilleries de l'histoire le mythe du péché origi
Une opération aussi « volontariste » risquerait d'ailleurs de rester sans effets, car le my
habite profondément notre présent collectif, comme un héritage insistant. Aussi n'es
pas en l'oubliant, mais en mettant à l'épreuve les interprétations fatalistes qui domin
que nous pouvons contribuer à libérer notre histoire autant que notre foi.

Ce numéro est le premier de votre abonnement 1977.

Nous remercions vivement tous ceux qui ont renouvelé à temps leur abonnement, tout particulièrement ceux qui ont souscrit un abonnement de soutien ou de solidarité, ou qui ont offert un abonnement-cadeau.

Quant à ceux de nos lecteurs qui n'auraient pas encore renouvelé leur abonnement, nous leur serions reconnaissants de le faire au plus tôt afin de nous éviter des frais de rappel. D'avance, nous les en remercions.

ont collaboré à ce numéro

Pierre BRECHON, du Centre Théologique de Meylan, chargé d'enseignement à l'Institut d'Etudes Politiques de Grenoble

Christian DUQUOC, professeur aux Facultés catholiques, du comité de rédaction de *Lumière et Vie,* Lyon

Jean GUICHARD, spécialiste du marxisme, professeur à l'Institut social des sciences appliquées, du comité de rédaction de *Lumière et Vie,* Lyon

Edgar HAULOTTE, exégète, Centre Sèvres, Paris

François MARTIN, professeur de langues, Lyon

Michel SIMON, du Centre Théologique de Meylan, Grenoble

Louis TRONCHON, aumônier de lycée et de C. E. S., Saint-Etienne

LA
REVUE
NOUVELLE

N° 12 — DÉCEMBRE 1976

Ce numéro : 120 FB - 15 FF - 4 $

LA REVUE NOUVELLE : avenue Van Volxem, 305, B-1190 Bruxelles

Abonnement annuel : Belgique : 990 FB - France : 130 FF

Autres pays : 1.200 FB - Canada et USA : 40 $

Société générale de Banque - Bruxelles : n° 210-0261000-25

l'histoire d'une recherche

Si l'on en juge par les curieux effets qu'il produit dans la culture moderne, le péché originel devrait bien intéresser à nouveau les chrétiens. Est-il condamné à traîner toujours dans son sillage le mépris de la femme, le soupçon sur la sexualité, la résignation face à tous les maux naturels ou humains qui accablent notre humanité ? Un laboratoire de théologie de la Faculté de Lyon a travaillé pendant deux ans sur cette question avec des intérêts diversifiés et des approches variées. Il a même tenté, à titre d'hypothèse de recherche, une lecture matérialiste du récit de la Genèse afin de restituer le milieu socio-politique de production de ce texte. Ces recherches qui ont demandé du temps et du travail ne sont pas elles-mêmes sans questions ; elles permettent pourtant, à leur manière, d'ouvrir un débat important : qu'avons-nous à faire aujourd'hui du péché originel ? Peut-on imaginer un christianisme sans péché originel ?

Au moins trois catégories de personnes aujourd'hui dans l'Eglise ont des raisons particulières de s'intéresser de près à la question du péché originel. Qu'on en juge.

Tentation. La pomme est rouge, outrageusement ; une clef de contact est fichée dedans ; accroché à la clef, l'écusson d'une marque de voiture transalpine. Le texte interroge : « *Aimez-vous oser ?* ». Le texte insiste : et si la tentation n'était pas un piège, mais la voie de l'excitation de vivre, du bonheur, de l'extase ? Ce premier montage paru sur papier glacé dans un hebdomadaire parisien sera suivi de trois autres aux titres savamment gradués : Invitation, Obsession, Révélation !

De la pomme à la poire il y a l'espace d'une variation fruitière. On sait que le jardin d'Eden fait le thème d'un certain nombre de petites histoires, la plupart avec une pointe de misogynie, Eve y étant d'ordinaire plus maltraitée qu'Adam, même s'il existe des histoires de revanche. Donnons-en seulement une variante brève et égalitaire : « Le péché originel ? Une pomme, deux poires et beaucoup de pépins ».

Puisque pépins il y a, le péché originel est alors tout prêt pour fonctionner comme une explication à tout faire du mal que l'on trouve dans le monde. De la réaction spontanée : « Que voulez-vous, c'est le péché

originel ! » que l'on entend parfois lorsque le comportement d'une personne, d'un groupe ou d'une nation ne correspond pas à ce que l'on attendait, à des formes plus élaborées qui hantent les homélies dominicales voire même les textes épiscopaux, la référence au péché originel vient là comme pour dire : « A quoi bon essayer de changer quelque chose, puisque l'homme restera toujours le même ? »

le péché originel, un ancêtre encombrant ?

L'attrait du fruit défendu, le ressentiment contre les femmes, le pessimisme sur l'homme ou le fatalisme devant les événements, voilà les trois formes sous lesquelles souvent, dans la conscience commune, se perpétue le récit de la Genèse. Le péché originel n'est donc pas innocent ; hors des commentaires bibliques ou des livres de théologie, il vit d'une vie indépendante dans la publicité, les histoires populaires, l'iconographie, les expressions stéréotypées. Mais il produit alors de bien curieux effets : soit il désigne la transgression qu'il faut oser pour vivre réellement (mordre à pleines dents dans le fruit de la vie) ; soit il assimile la femme au sexe, au péché et au mal ; soit il sert d'invocation rituelle qui fournit prétextes et excuses à tous les immobilismes et à toutes les résignations. On conçoit alors que les pasteurs, témoins et éducateurs de la foi, les femmes soucieuses à juste titre de mettre en question la place qui leur est faite dans l'Eglise, les militants politiques et syndicaux qui luttent quotidiennement pour une transformation des rapports sociaux, aient quelques raisons de s'interroger sur le péché originel. Pour eux-mêmes d'abord, car chacun baigne dans les effets de sens véhiculés par la culture ambiante, et pour les causes dans lesquelles ils sont eux-mêmes engagés — de l'avenir de la foi aux combats sociaux et politiques en passant par la libération des femmes —, afin de ne pas les laisser hypothéquer par des notions théologiques devenues folles et fonctionnant dans la culture aux antipodes de leur signification profonde.

I

un laboratoire de théologie

Dans le cadre de la Faculté de théologie de Lyon, un groupe composé d'une quinzaine de personnes, hommes et femmes, prêtres et laïcs, se retrouve régulièrement autour du Père Christian Duquoc pour explorer

les problèmes de l'idéologie religieuse[1] et de ses effets politiques. Ce groupe s'appelle lui-même « laboratoire » ; terme très convenable si on veut bien le prendre avec un brin de fantaisie et ne pas en faire seulement un synonyme de rigueur scientifique. Un laboratoire, c'est aussi un lieu où l'on a le droit et le devoir de faire des expériences. Un laboratoire n'exclut pas les risques de la recherche, les hypothèses un peu aventureuses, les mélanges détonnants... et les trouvailles imprévues au fond des cornues. Les années précédentes, nous avions analysé le vocabulaire liturgique, les textes des oraisons du missel romain, des préfaces, des prières eucharistiques, des intentions proposées à la prière universelle... pour tenter de saisir quelles attitudes et quels comportements face aux problèmes de la cité le vocabulaire de ces textes induisait[2]. Cette étude terminée, nous voulions aborder une question théologique disputée afin de nous donner l'occasion d'interroger non plus seulement la liturgie mais la théologie elle-même : expression rationalisée de l'idéologie religieuse. Quelqu'un a lancé la question du péché et, voulant prendre les choses à la racine, nous ne pouvions alors moins faire que de rencontrer le péché originel. Nous tenions notre objet d'étude, mais avec des intérêts assez diversifiés.

l'idéologie religieuse, ses variations et les réalités socio-politiques

Notre projet a vu en fait se combiner une double ligne de recherche. L'une visait plus à saisir l'idéologie religieuse sur un point précis — le péché originel — et à en comprendre le fonctionnement en diverses

1. Le terme « idéologie religieuse » est pris ici dans un sens très large et pour ainsi dire « neutre » (sans nuance critique ni péjorative). Il désigne, dans le vocabulaire du jour, l'ensemble des idées, des représentations religieuses et des pratiques qu'elles commandent. A ce niveau de généralité aussi bien la prédication révolutionnaire d'un Thomas Münzer, les textes du Concile Vatican II que le fatalisme dont on crédite d'ordinaire la religion musulmane, appartiennent à « l'idéologie religieuse ».

2. Ces analyses ont été publiées dans un petit ouvrage : C. DUQUOC, J. GUICHARD et un groupe de recherche de la Faculté de théologie de Lyon, **Politique et vocabulaire liturgique** (Rites et symboles), Paris, Cerf, 1975. Signalons également que deux membres du groupe — Colette et Jean Guichard — ont repris ensuite la question avec le Cercle Jean XXIII de Nantes au cours d'une session dont les travaux ont été publiés sous le titre : **Liturgie et lutte des classes** (Symbolique et politique), Paris, IDOC-France, librairie l'Harmattan, 1976.

périodes de l'histoire de l'Eglise. Le péché originel a-t-il toujours eu la même place, la même importance dans les systématisations théologiques ? A-t-il toujours été compris de la même manière dans l'Eglise ou peut-on repérer des variations importantes de signification ? Si oui, qu'est-ce qui permet de saisir en profondeur la raison de ces variations ? Comment se fait-il que des thèmes théologiques apparaissent, occupent le devant de la scène, puis s'estompent au point que l'on peut se demander s'ils ne vont pas disparaître ? Par exemple, le thème du péché originel, sous certaines de ses formes de transmission, ne relève-t-il pas typiquement de ces éléments mythologiques dont un théologien et exégète protestant comme Rudolf Bultmann voulait purifier le Nouveau Testament parce qu'il les jugeait inessentiels à la foi et complètement étrangers à la culture moderne, formée par l'esprit scientifique et l'action politique consciente sur les problèmes sociaux. Un certain nombre d'études de ce cahier viennent s'inscrire dans cette ligne de recherche, notamment les études sur les déplacements de la théologie du péché originel et sur la place faite au péché originel dans la catéchèse francophone actuelle.

Mais une autre ligne de recherche était également fortement présente ; elle émanait surtout des militants politiques : constatant qu'il était fait souvent appel au péché originel dans des textes officiels traitant des conflits politiques, de la division entre les hommes ou de la lutte des classes, ces militants voulaient rechercher quelles causes réelles venait servir cette référence quasi rituelle au péché originel. D'où le désir et la volonté de tenter en laboratoire, au moins à titre d'hypothèse, une « lecture matérialiste du péché originel ». Ce terme « matérialiste » ne doit pas effrayer ; il veut simplement désigner une lecture des textes bibliques concernant le péché originel qui les replace dans leur milieu réel de production, restitue l'état de la structure sociale dans laquelle ils ont vu le jour et identifie la place et le rôle des groupes sociaux dont ils sont issus. Le laboratoire a adopté cette hypothèse de lecture afin d'expérimenter ce que cette approche matérialiste permettait effectivement de « lire » du péché originel. Les résultats de cette lecture sont soumis bien sûr à l'évaluation des lecteurs ; mais si effectivement le récit de la Genèse a vu le jour dans une société hiérarchisée et conflictuelle, il faut bien se demander si les conditions de production du texte n'en commandent pas, pour une part, l'intelligence, et si ces conditions ne permettent pas de restituer la fonction socio-politique qu'a pu jouer ce texte à l'époque de Salomon.

entrée autorisée à toute personne étrangère au chantier

Avant d'inaugurer les installations, il nous faut donner au lecteur une idée du chantier qu'il nous a fallu ouvrir. Ce qui nous intéressait d'abord, c'était le péché originel aujourd'hui, si l'on peut dire. C'est à dire que nous voulions observer comment fonctionne aujourd'hui la référence au péché originel dans la théologie, les textes officiels, la catéchèse, la littérature contemporaine. Dans quels contextes le voit-on resurgir : la division entre les hommes, les conflits politiques et sociaux, le problème du mal, la sexualité ? Pour quelles tâches et quels effets mobilise-t-on le péché originel : faire ressortir dans un appel d'espérance le salut et la libération en Jésus-Christ, ou entretenir une vision désespérément morbide de la « nature humaine » infectée par le péché et tellement « polluée » que rien de sain ou de nouveau ne peut se produire dans l'histoire avant les cieux nouveaux et la terre nouvelle ? Ces questions, nous avons tenté de les cerner en des lieux divers : un livre de Maurice Clavel, les manuels servant actuellement à la catéchèse des enfants... ; et ceci, pour une première radioscopie. Pourtant, ces textes et ces présentations ne sont que la suite ou la reprise d'une tradition théologique qui s'enracine en des textes divers mais précis parmi lesquels émergent le récit biblique de la Genèse (au chapitre 3), le texte de l'épître de Paul aux Romains (au chapitre 5) et toute la suite des textes conciliaires, du concile de Carthage, à l'époque de saint Augustin (418), jusqu'à celui de Vatican II avec *Gaudium et Spes.* Une partie de notre travail a donc été consacrée à la lecture commune — ou à la relecture — de ces textes antiques ou modernes, mais toujours vénérables.

un texte-clef : genèse 3

Tous, pourtant, ne nous ont pas posé les mêmes problèmes ; et heureusement ! Le texte qui nous a demandé le plus de travail et qui nous a retenu plus d'un an a été le récit de la Genèse, comme si nous n'arrivions pas à nous délivrer de la fascination des origines, au plan des textes eux-mêmes ! Puisqu'en laboratoire nous avions fait l'hypothèse d'une lecture matérialiste, il a fallu d'abord apprivoiser la méthode. Quelques-uns, s'appuyant sur les connaissances actuelles concernant les premières sociétés d'hominiens, soutenaient qu'il fallait chercher dans le passage de la cueillette à la chasse, c'est-à-dire dans le passage de la forêt à la savane, la base matérielle du texte racontant l'expulsion du jardin d'Eden. Le singe nu obligé — par quelques modifications écologiques — de quitter l'abri de la forêt nourricière pour s'aventurer à découvert dans la

savane hostile, tel aurait été le traumatisme historique que le récit de la Genèse aurait repris sous forme symbolique. C'était là un premier faux pas, trop « économiste », car il ne permettait pas de mettre le texte en relation avec la société qui l'avait produit : la plupart des exégètes s'accordant aujourd'hui pour le dater de l'époque de Salomon, juste avant le grand schisme qui allait déchirer le royaume de David et de Salomon en deux royaumes ennemis, Israël et Juda.

La voie des premiers hominiens barrée, nous nous sommes alors documentés en historiens sur la fascinante époque de David et de Salomon pour être à même en quelque sorte de nous pencher par dessus l'épaule des scribes de Salomon au moment où ils étaient en train d'écrire l'histoire d'Israël pour la faire culminer avec Salomon en la faisant précéder, au commencement, par ce récit du jardin d'Eden. S'il y a une lecture naïve du récit de Gn 3 qui est un véritable plaisir, nous avons tenté de le lire dans notre laboratoire après un long travail portant sur l'histoire d'Israël et l'histoire des traditions littéraires diverses et complexes qui composent l'Hexateuque[3].

un genre littéraire difficile

Ce travail effectué, nous n'étions pas pour autant au bout de nos peines, puisque le récit de Gn 3 se présente sous forme mythique : Yahwé est un personnage essentiel du récit, le serpent parle et tout se passe dans le temps primordial du mythe : « *au commencement* »... Mais comment lire un mythe en « matérialiste », c'est-à-dire comment déceler dans le tissu d'un texte, à travers les éléments d'un récit, ses personnages et ses actions, la manière complexe dont ils se combinent ou s'opposent entre eux, les contradictions sociales et les luttes de classes dont nous savons pertinemment par l'histoire qu'elles n'étaient pas absentes, sous des formes spécifiques, de l'époque de Salomon ? Le rapport entre l'histoire réelle et la forme mythique du récit restait pour nous problématique et ne facilitait pas — c'est le moins qu'on puisse dire — une lecture matérialiste immédiate du texte. De plus, l'analyse des mythes est aujourd'hui une question ardemment disputée et il nous a fallu organiser un temps

3. On appelle « Hexateuque » l'ensemble des six premiers livres de l'Ancien Testament : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome (groupe lui-même désigné comme « Pentateuque ») et livre de Josué. « Hexateuque », « Pentateuque », sont des transcriptions françaises de mots grecs signifiant respectivement : six livres, cinq livres.
Gn 3 : sigle désormais employé pour Genèse 3 (N. D. L. R.).

de documentation, d'information et de débats sur les méthodes concurrentes d'analyse des mythes, de Mircea Eliade à Lévi-Strauss, afin de faire au moins un premier repérage du terrain miné sur lequel nous nous engagions. Pour plusieurs membres du groupe, ce travail sur les mythes a été heureusement prolongé par une rencontre avec Maurice Godelier, ancien assistant de Claude Lévi-Strauss, autour des problèmes posés par les pratiques symboliques et la religion dans les sociétés dites primitives [4]. Bien que les résultats des analyses présentées ici soient sous la seule responsabilité de leurs auteurs, notre laboratoire se trouve néanmoins en situation de dette à l'égard de Maurice Godelier dans la mesure où nous avons vu travailler un anthropologue marxiste « ouvert », pour lequel le matérialisme historique sert de « guide méthodologique » dans le domaine des sciences sociales et non pas de réponse stéréotypée aux questions, quelles qu'elles soient.

Le texte de Paul aux chrétiens de Rome ne manque pas d'embûches lui aussi, mais il nous a pourtant demandé moins de travail dans la mesure où il avait déjà été labouré en tous sens par Edgar Haulotte qui nous a fait bénéficier de ses connaissances « tous azimuts » à son sujet. Une lecture articulée de l'ensemble de l'épître nous a permis de resituer le fameux parallèle entre Adam et le Christ dans la dynamique de la plus théologique des épîtres pauliniennes. Il ne restait plus alors qu'à faire un gros plan sur le chapitre 5 qui prend un relief étonnant si l'on fait d'Adam le représentant-type de l'humanité vivant dans la logique de l'absence de Dieu.

II

pourquoi faire connaître ces études ?

Notre travail sur le chantier ainsi ouvert a duré deux ans. Il nous a semblé alors qu'il ne fallait pas le laisser dormir dans des dossiers ou l'abandonner à la critique rongeuse des souris, car nous pensions que les questions qui avaient mis notre recherche en route étaient partagées par beaucoup aujourd'hui, même si les réponses pouvaient être forts différentes. La notion théologique de péché originel — qui fait partie du bagage moyen de l'adulte chrétien et qui, nous l'avons vu, diffuse même dans la culture ambiante —, quel rôle joue-t-elle dans la vie ecclésiale

4. Ceci, lors d'une session organisée par le Centre Thomas-More (La Tourette) et animée, sur le thème susdit, par Maurice Godelier, en février 1976.

et humaine d'un chrétien ? Celui d'une explication fataliste de la présence du mal dans le monde, le péché prenant ainsi par une étrange ruse de l'histoire le relais de l'antique destin ; ou celui d'une description réaliste de la condition humaine donnant prise à l'histoire de la Promesse et à la dynamique de l'espérance ? Pour poser cette question dans les termes où nous l'avons posée, il fallait un peu d'audace et beaucoup d'inconscience car, bien sûr, tous les « experts » des sciences ou disciplines que nous avons dû utiliser — et pour plusieurs d'entre elles, quelque peu rudoyer — auront matière ici ou là à s'offusquer et à relancer les essentielles mais éternelles disputes de méthode. Il nous a semblé néanmoins que ce dossier — auquel *Lumière et Vie* a accepté de donner une généreuse hospitalité — traitait d'une question trop importante dans le contexte ecclésial d'aujourd'hui pour qu'elle ne soit pas posée, fut-ce sous une forme maladroite. Pour le dire un peu brutalement : qu'avons-nous à faire du péché originel aujourd'hui ? Appartient-il aux curiosités archéologiques du christianisme que l'on fait visiter au cours d'un circuit historique aux étudiants en théologie ? Sert-il à des manœuvres politiques douteuses dont le but inavoué est de prévenir ou de stériliser à la source toute action progressiste au plan social ou politique ? Appartient-il au réalisme avec lequel en christianisme est perçue la condition humaine, réalisme inséparable d'une parole de salut dont les premiers échos partent de la Genèse pour atteindre leur *fortissimo* en Christ, Parole de salut ?

Au lecteur qui entreprendra de nous suivre dans nos recherches, nous proposons de partir de l'aujourd'hui du péché originel à travers une enquête dans la catéchèse contemporaine et un « flash » type sur les résurgences actuelles du péché originel. Après ce premier repérage, vient un parcours des interprétations traditionnelles, et d'autres plus récentes, du péché originel dans le champ théologique. Enfin, c'est à une lecture critique et approfondie des textes-sources, à la lumière des hypothèses de travail qui ont été décrites plus haut, que nous invitons le lecteur. Sans doute aurait-il été souhaitable qu'en final notre laboratoire puisse proposer en un langage accessible une lecture renouvelée du péché originel pour les chrétiens d'aujourd'hui. Cette tâche, en l'état de nos recherches, nous a paru prématurée. Des conclusions fermes et unanimes, un essai synthétique pour réexprimer aujourd'hui le sens du péché originel auraient été plus confortables pour le lecteur ; mais il est peut-être symptomatique de la situation ecclésiale et théologique d'aujourd'hui qu'un groupe chrétien qui a travaillé une question théologique pendant deux

ans ne puisse présenter que des études plus ou moins convergentes sans camoufler la diversité des approches et des positions derrière l'unanimité apparente et consolante de conclusions communes. Sans doute est-ce là un effet lointain du péché originel ; c'est peut-être aussi le signe de la difficulté d'une élaboration théologique commune... Il est possible de le regretter, il est honnête de le constater.

Des questions insistantes demeurent au terme de notre recherche. Elles seront brièvement évoquées à la fin de ce numéro, lorsque le lecteur aura accompli le parcours auquel nous l'invitons.

michel simon

REVUE ÉCONOMIE ET HUMANISME

Nº 233 — Janvier/Février 1977

Pour un véritable pouvoir local
Réflexions sur la commune

Dossier réalisé par un groupe de maires et de techniciens qui assistent les élus dans l'action municipale.

Sommaire :

1. Cinq élus locaux font le bilan de leur action municipale
2. Les racines profondes de la réalité communale
3. Fonction de la commune dans la dynamique du système économique
4. Nécessité et ambiguïtés de la coopération inter-communale
5. Bibliographie

Prix du numéro : 18 F   Expédié : 21 F

Commandes à : Economie et Humanisme
99, quai Clemenceau
69300 Caluire

le péché originel dans la catéchèse

évolution et orientations actuelles

La présentation du péché originel dans la catéchèse a beaucoup évolué depuis trente ans. Le catéchisme national de 1947 considérait le récit de Genèse 3 comme un événement historique ayant eu des conséquences quasi ontologiques. Depuis Adam, l'homme est attiré par le péché, condamné à la souffrance et à la mort. De nos jours, la catéchèse ne s'intéresse plus à l'origine historique du péché. Que ce soit dans le primaire ou le secondaire, peu de manuels évoquent Genèse 3. Par contre, Romains 5 est utilisé dans la catéchèse du cours moyen. On affirme que tous les hommes sont pécheurs depuis l'origine pour mettre en lumière la nécessité du salut. Dans la catéchèse actuelle, le péché, commun à tous les hommes, est un fait, une situation dont les hommes sont responsables plutôt que la conséquence du péché du premier homme.

D'un point de vue sociologique, on peut définir la catéchèse comme une institution cherchant à « reproduire » les croyants par l'intériorisation des croyances fondamentales de l'Eglise et l'acquisition d'attitudes et de comportements spécifiques, principalement chez les enfants. Comme toute institution ayant une fonction de reproduction, en période de mutation sociale, la catéchèse devient un lieu important de l'évolution idéologique et politique de l'Eglise. Nous avons voulu tester cette évolution sur un thème précis : le péché originel.

I

l'évolution de la catéchèse

Vers 1930, il existait un manuel de catéchisme pour chaque diocèse [1]. Ce manuel était un résumé de théologie, de formulation très dogmatique,

1. Les remarques suivantes sont tirées de A. BOYER, « Le catéchisme à l'usage des diocèses de France », **Catéchèse 29**, oct. 1967.

commun à toutes les années de catéchisme, et fonctionnant par questions-réponses.
Un courant se manifeste, désireux d'unifier les catéchismes diocésains. On édite en 1937 un *Catéchisme à l'usage des diocèses de France, publié dans le diocèse de Paris par le Cardinal archevêque.* Ce manuel est de présentation peu alléchante : il comporte 607 questions-réponses, au style lourd et compliqué. Les phrases sont longues et difficiles à mémoriser. En 1947, on publie une édition allégée du catéchisme de 1937. Il n'y a plus que 429 questions-réponses, mais elles sont de même style et le plan du catéchisme reste le même.

efforts d'adaptation à la psychologie de l'enfant (1950...)

Devant l'inadaptation de ce manuel, très vite, les éditeurs n'en tiennent plus grand compte et publient des catéchismes non officiels. J. Collomb innove en proposant des catéchismes « progressifs », qui cherchent à s'adapter à l'âge de l'enfant.

Vers 1955-1960, les recherches catéchétiques vont se multiplier. Plusieurs « prises de conscience » animent ces recherches [2] :

— On découvre la psychologie de l'enfant. Utiliser son langage et sa logique, porter attention à sa vie concrète apparaissent de plus en plus comme des conditions nécessaires pour communiquer avec lui et pour réussir sa socialisation religieuse.
— On prend conscience de la déchristianisation assez massive de la France. La catéchèse doit tenir compte du milieu de l'enfant et ne pas se faire comme si le langage religieux lui était familier.
— On redécouvre la Bible. On cherche donc à centrer le catéchisme sur l'histoire du salut tout comme la théologie.
— On prend conscience que la catéchèse ne doit pas être seulement initiation doctrinale, mais expérience chrétienne et célébration de la foi.

Toutes ces raisons font que la catéchèse se transforme : elle est beaucoup moins dogmatique qu'autrefois. Etant plus adaptée à l'âge et au milieu de l'enfant, elle est théoriquement davantage susceptible d'être efficace. En effet, un contenu moins dogmatique, apparemment plus « anodin », peut avoir plus d'effet sur l'enfant qu'un texte beaucoup plus précis — fût-il théologiquement parfait —, mais incompréhensible pour lui.

2. Les remarques suivantes sont tirées de J. COLLOMB, « Les grandes orientations du mouvement catéchétique français au regard de Vatican II », **Catéchèse** 29, oct. 1967, pp. 421-439.

Ceci n'est d'ailleurs que théorique, comme on l'a noté, car l'effet d'un « message » n'est jamais automatique : il dépend de la manière dont ce message est relayé par l'environnement et la famille. Or la foi étant culturellement beaucoup plus problématique qu'autrefois, la tâche de la catéchèse est plus difficile, même si elle est bien faite. A ce niveau, on peut comparer la catéchèse à la publicité : une publicité ne sera efficace que si elle utilise le langage et les attentes du public visé. Mais il faut aussi que le public visé ne soit pas *a priori* excédé par la publicité ; si c'est le cas, la publicité, pourtant « techniquement bien faite », sera parfaitement inefficace.

souci de retrouver une certaine unité (1966...)

Devant le foisonnement des recherches catéchétiques et le grand nombre de publications auxquelles elles donnent lieu, on ressent à nouveau le besoin de retrouver une certaine unité dans les manuels. Pourtant, si l'on veut rester adapté aux enfants, il apparaît nettement qu'on ne peut plus se contenter d'un manuel national. C'est pourquoi les évêques adoptent en 1966 un « fond obligatoire » pour le cours moyen, texte dont devront s'inspirer les auteurs de manuels pour les enfants de C. M. 1 et C. M. 2[3]. Une commission nationale est chargée d'habiliter des équipes d'auteurs qui produisent des adaptations du fond obligatoire, destinées à des enfants de milieux précis[4].

Un processus semblable est adopté pour la catéchèse des 6e et 5e en 1969. A partir d'un « document de base » proposé par les évêques, huit équipes régionales se mettent au travail ; elles articuleront leurs recherches sur des groupes réels diversement situés. Chaque programme porte la marque du terrain culturel où il a été expérimenté et aussi des personnalités qui ont été amenées à le composer.

Un directoire catéchétique est venu de Rome en 1971 au moment où l'élaboration des différents ouvrages était achevée — canevas un peu fourre-tout, assez imprécis, voulant éclairer l'ensemble de la catéchèse primaire, secondaire, adulte ; son impact sur la catéchèse française est

3. C. M. 1 : cours moyen, 1re année ; C. M. 2 : cours moyen, 2e année (et ainsi dans la suite). **(N. D. L. R.)**
4. D'après les adaptations que nous avons consultées, plusieurs critères semblent avoir été retenus pour définir le milieu de l'enfant : on distingue entre milieu urbain et milieu rural, milieu chrétien et milieu déchristianisé ; on situe parfois le niveau culturel de ce milieu et le niveau scolaire des enfants..

assez mince. Il s'adressait d'ailleurs surtout aux responsables de l'enseignement religieux des diocèses.

La catéchèse, en général, est un lieu conflictuel : on l'a vu dans les années passées et spécialement l'an dernier avec la violente et peu honnête polémique lancée par les « silencieux de l'Eglise » à propos de l'aumônerie catéchuménale. Il est clair qu'une petite minorité traditionaliste, soucieuse avant tout de maintenir l'Eglise au service des idéologies conservatrices, s'efforce de retarder par tous les moyens la lente maturation d'un nouveau langage de la foi en relation avec la culture et l'homme d'aujourd'hui.

II

le péché originel dans la catéchèse : bref historique

Après avoir situé l'évolution de la catéchèse depuis quarante ans, il convient d'entrer dans le vif du sujet : comment la catéchèse a-t-elle traité le péché originel ? Là encore nous ne pouvons nous passer d'un retour historique. Nous ferons deux sondages, le premier dans le catéchisme national de 1947, le second dans un catéchisme pour enfants de 8 ans en 1964. Nous pourrons alors comparer avec la manière dont le péché originel est abordé d'une part dans la catéchèse du cours moyen, d'autre part dans la catéchèse de 6e et 5e.

la réédition du catéchisme national (1947)

Dans le catéchisme de 1947, le chapitre 8 est consacré au péché originel. Ce chapitre est situé dans la première partie après plusieurs leçons sur Dieu et sa nature, une leçon sur la Sainte Trinité, une sur les anges et les démons, une enfin sur la création de l'homme. Après le péché originel, on présente le mystère de l'Incarnation et la vie de Jésus. Dans ce chapitre 8, comme d'ailleurs dans chaque chapitre de l'édition Tardy du catéchisme national, on fait précéder les questions-réponses par un texte. Ici, on raconte d'après Gn 3 « *la vie et le péché d'Adam et d'Eve* », « *comment Dieu fit le bonheur de nos premiers parents* », mais « *com-*

ment nos premiers parents firent leur malheur»[5]. Suivent les questions-réponses. Résumons brièvement les réponses.

Adam et Eve avaient été «*saints et heureux*», avec «*deux vies*», «*la vie naturelle*» et «*la vie surnaturelle*», ils avaient reçu des «*dons extraordinaires» : «ils n'étaient pas attirés par le péché, et ils ne devaient ni souffrir ni mourir. Il y avait une seule condition pour rester heureux : obéir à Dieu»;* or, «*ils désobéirent*», «*trompés par le démon*». Ainsi «*ils perdirent la vie qui devait les conduire au ciel : ils furent condamnés à la souffrance et à la mort et ils se sentirent désormais attirés par le péché*». Ce péché d'Adam s'est transmis à tous ses descendants. Tous naissent «*privés de la grâce*» et «*soumis aux mêmes misères que lui*», en état de péché originel. Seule la Vierge en a été préservée.

une lecture « positiviste » du récit de la genèse

Cette présentation du péché originel a la forme d'un récit mythique. On nous raconte un *événement historique* : il y a un temps d'avant la chute. La désobéissance historique d'Adam et d'Eve explique notre situation actuelle : la souffrance et la mort sont la punition de Dieu. Dieu a jugé le pécheur : il lui impose une «*pénitence et une réparation*». Notons enfin que la transmission de ce péché et de ses conséquences à tous est affirmée sans être explicitée.

Le catéchisme de 1947 produit et conforte une imagerie populaire où le mal et le péché sont confondus et sentis (plus que compris) comme une transgression d'un ordre voulu par Dieu. Le péché originel devient un élément essentiel de la connaissance par l'homme de sa situation dans le monde, de sa relation à Dieu et à ses frères. Il est la toile de fond d'une vision pessimiste sur l'homme, voué «*par nature*» au mal, sans liberté possible si ce n'est pour la destruction et la violence, sans responsabilité même du mal qu'il fait... c'est un mal héréditaire.

5. Cf. **Catéchisme à l'usage des diocèses de France,** Bourges, Ed. Tardy, 1947, pp. 34-35. Cette interprétation de Genèse 3 (désormais désigné : Gn 3 - **N. D. L.R.)** ferait bondir la plupart des exégètes actuels. En voici un extrait qui dépeint la situation avant et après le péché. Avant le péché :
« ... (nos premiers parents) cultivaient aisément la terre, qui se couvrait pour eux de moissons et de fruits savoureux. Ils trouvaient leur plaisir dans ce travail. Ils étaient préservés de l'amour exagéré du plaisir, de la souffrance et de la mort ; ils connaissaient, sans effort, tout ce qui leur était utile. »
Par contre, après le péché :
« ... à Adam et à Eve, Dieu imposa une pénitence et une réparation. Il leur retira les dons qu'il leur avait faits. De ce jour, ils devinrent sujets à la souffrance, à la mort, au doute, à l'attrait exagéré du plaisir ».

la reprise d'une imagerie populaire

Dans cette logique, sans le baptême et la grâce, la vie de l'homme ne peut s'épanouir ; d'où la nécessité de baptiser les enfants très tôt, ils sont ainsi condamnés et sauvés avant d'en avoir pris conscience, avant d'avoir vécu.
Cette insistance sur la désobéissance ne prédispose pas à une éducation bien saine de la liberté. On comprend qu'une catéchèse qui veut faire droit à un éveil de la responsabilité, qui essaye de tenir compte des répercussions psycho-affectives de ses affirmations sur l'image de Dieu qu'elle transmet, qui se veut réellement éducatrice de la foi et pas seulement caution idéologique d'une entreprise moralisatrice soit prudente quant à l'utilisation du thème du péché originel.

un catéchisme plus récent (1964)

Dans *Dieu nous aime, Catéchisme pour les enfants de 8 ans,* éditions Centurion-Privat, en 1964, on ne trouve pas de leçon consacrée au péché originel. Mais il est question de ce dernier à l'intérieur d'une leçon sur « *le péché : dire non à Dieu* ». Donc on présente le péché originel en référence au péché actuel.
Le texte central de la leçon dit ceci : « *Pécher, c'est refuser de servir et d'aimer Dieu. C'est lui désobéir. Déjà le premier homme, Adam, et la première femme, Eve, avaient désobéi à Dieu. Ce péché originel a fait perdre aux hommes l'amitié de Dieu. A nous aussi, parfois, il arrive de dire non. Nous sommes alors des pécheurs. Ce qui compte pour Dieu, c'est que nous ayons toujours le courage de revenir vers lui, car Il nous attend et Il nous appelle. Tout homme est pécheur. Mais Dieu l'aime quand même.* »

le récit de la chute originelle comme type du péché

Cette présentation est brève. On fait référence à un événement originel qui nous a fait perdre l'amitié de Dieu. Ce péché n'est plus présenté comme explication de la souffrance et de la mort. Dieu n'a pas puni l'homme : il l'aime malgré son péché.

La transmission du péché originel à tous les hommes est seulement suggérée : les hommes ont perdu l'amitié de Dieu. La symbolique de Gn 3 n'est pas présentée. On est très loin des précisions théologiques du catéchisme de 1947.

Dans le catéchisme de 1947 et dans ce manuel de 1964, on reparle du péché originel dans la leçon sur le baptême. A la question « *Qu'est-ce*

que le baptême ? », le catéchisme de 1947 répond : « *Le baptême est un sacrement qui efface le péché originel, nous donne la vie surnaturelle, et nous fait chrétiens, c'est-à-dire disciples de Jésus-Christ, enfants de Dieu et de l'Eglise.* »

Le manuel de 1964 pose la même question mais répond : « *le baptême est le sacrement qui nous fait chrétiens, nous donne la vie de Dieu et efface le péché originel* ». On a simplifié la réponse et on a interverti l'ordre des propositons ; on peut y voir l'indice d'un malaise doctrinal et d'une évolution en cours.

III

le péché originel dans la catéchèse du cours moyen

Poursuivons cette analyse de façon plus attentive en prenant comme champ d'observation la catéchèse du cours moyen, telle qu'elle se pratique actuellement. Comme on l'a dit, cette catéchèse se développe à partir d'un fond commun obligatoire, adopté par l'épiscopat français en 1966, que viennent compléter diverses adaptations.

1 le fond obligatoire

Il ne définit pas un programme de leçons, mais six lignes catéchétiques, destinées à présenter à l'enfant « *tout le contenu de la foi* », mais de manière assimilable à son âge.

Pour chaque ligne de catéchèse, le fond obligatoire propose quelques textes bibliques sources et impose quelques formulations brèves aux auteurs de manuels.

Dans le liminaire de présentation du fond obligatoire, rédigé par Mgr Ferrand, archevêque de Tours et président de la Commission épiscopale de l'enseignement religieux, on sent une volonté de justifier le fond obligatoire par rapport aux critiques intégristes ; ce n'est peut-être pas un hasard s'il choisit précisément comme exemple le péché originel. Le lecteur peu habitué à l'optique catéchétique « *cherchera peut-être la place qui est faite, pendant ces deux années, au péché originel. Faut-il rappeler qu'une catéchèse qui a pour but de favoriser un enseignement unifiant la foi de l'enfant, procède non par découpage' de la foi chrétienne à la façon des traités de théologie, mais par convergence des réalités fondamentales de la foi qui constituent les lignes de catéchèse ?* ».

Ce qui est dit du péché originel sera donc relié au mystère du salut en Jésus-Christ, cœur de la catéchèse et cœur de la foi. Plus précisément, d'après Mgr Ferrand, le fond obligatoire a expliqué deux aspects majeurs de la doctrine :
— la révélation de l'amour de Dieu entraîne la révélation du péché originel ;
— chaque homme est dans une condition de pécheur.

l'abandon de genèse 3 au profit de romains 5

Pour expliciter ces deux aspects, on utilisera le texte de Rm 5 et non pas celui de Gn 3, « *qui présente pour cet âge des difficultés insurmontables* » [6]. Gn 3 sera utilisé dans l'étape ultérieure du catéchisme en 6e et 5e. Voilà pour les déclarations d'intention. Mais que trouve-t-on en fait dans le fond obligatoire ? Trois lignes de catéchèse sur dix y font référence.
Dans la 1re ligne de catéchèse : *Dieu nous conduit ensemble vers lui,* il s'agit de faire prendre conscience de l'amour de Dieu pour les hommes. Dieu fait alliance avec nous, ce qui implique notre fidélité à sa loi d'amour. Or nous sommes souvent infidèles. Mais Dieu nous pardonne et attend notre conversion. Nous nous découvrons pécheurs en référence à l'amour de Dieu. Le pardon de Dieu est pour tous les hommes puisque *tous sont infidèles à Dieu.* Ceci constitue la première approche du péché originel dans le fond obligatoire, non pas à partir d'une histoire de l'origine, mais *à partir de nos péchés personnels actuels.*
Dans la 2e ligne intitulée *: Dieu nous révèle son mystère et le mystère de l'homme,* on souligne que les hommes peuvent travailler à améliorer le monde, créé par Dieu par amour. « *C'est dans cette perspective qu'il faudra donner aux enfants la lumière qu'ils réclament sur le mystère du mal. Dans un monde qui ne sera jamais parfait, car il est naturellement limité, les hommes peuvent entreprendre des efforts pour qu'il y ait plus de joie, plus d'amour, plus de paix.* » [7] Le mal contredit ces efforts, « *surtout le mal qui vient des hommes pécheurs* ». Le thème du péché originel n'est pas utilisé dans cette ligne catéchétique : le péché originel n'est pas présenté comme explication du mal. Reconnaître que le monde est donc naturellement limité, c'est implicitement abandonner l'idée d'un temps paradisiaque avant la chute, où l'homme n'aurait connu ni la souffrance ni la mort.

6. **Fond obligatoire,** édité comme Supplément à **Catéchèse** 29, oct. 1967.
7. **Ibid.,** p. 99.

La 4e ligne de catéchèse est centrée sur le mystère pascal : *Jésus est sauveur du monde par sa mort et sa résurrection.* Jésus, tête de l'humanité, réconcilie les hommes avec Dieu, il les invite à participer à la vie de Dieu. Pour faire prendre conscience aux enfants de la solidarité de tous les hommes dans le péché et dans le salut, but jugé difficile à atteindre, le fond obligatoire suggère de partir de l'expérience des enfants et propose une démarche en quatre temps :

— dans des actes précis, les enfants ont refusé l'appel de Dieu ;

— par sa mort, Jésus « *répare notre manque d'amour, notre refus de faire ce que le Père attend de nous* » ;

— Jésus a conscience de donner sa vie *pour tous les hommes ;*

— en effet, tous sont pécheurs ; dès le début, tous ont péché.

On invite à se référer au texte de Rm 5, dont on propose la version suivante : « *Nous sommes en paix avec Dieu, grâce à Jésus. La preuve que Dieu nous aime, la voici : Jésus est mort pour nous, alors que nous étions pécheurs. Par un seul homme, le péché et la mort étaient entrés dans le monde. Mais bien plus encore, par un seul homme, par Jésus-Christ, Dieu donne la vie à tous les hommes* ».

on fait silence sur adam, pour ne plus parler que de jésus-christ

En fait le texte de Rm, même dans cette traduction, va plus loin que l'explicitation qui en est faite. L'explicitation en reste à notre commune condition de pécheurs, responsables de leur péché, dès le début. Mais elle ne fait pas référence à un acte inaugurant la condition pécheresse. Ici Rm 5 évoque l'action spécifique « *d'un seul homme* », sans nommer Adam. D'ailleurs l'ensemble du fond obligatoire ne fait aucune référence à Adam. Par contre, il insiste beaucoup sur Jésus qui sauve tous les hommes pécheurs. Mais il n'établit pas de liaison entre le péché des hommes et le premier homme (sinon par le texte de Rm 5).

Une formulation imposée résume bien la perspective du fond obligatoire : « *Jésus sait que tous les hommes sont pécheurs, nous et tous ceux qui ont vécu avant nous, depuis le début de l'histoire des hommes. Jésus se met à la tête de tous les hommes. Il conduit vers le Père les hommes que Satan cherche à détourner de Dieu. Avec Jésus, tous les hommes peuvent aller vers le Père* » [8].

Donc le dogme du péché originel, tel qu'il était formulé dans le catéchisme de 1947, n'est repris qu'en partie. Il n'y a plus de référence à

8. Fond obligatoire, op. cit., p. 127.

Gn 3 ni de référence à Adam. Le péché originel ne constitue plus la première rencontre de l'enfant avec le péché. Dans le cadre d'une éducation au sens du péché personnel, on affirme que nous sommes tous pécheurs, depuis le début, sans faire référence au mythe des origines. On ne parle pas d'un état de bonheur, précédant le péché ; il n'y a pas de chute originelle. On n'est plus dans une situation chronologique allant d'Adam à Jésus, du drame de la condamnation au drame du rachat. On est dans une situation existentielle : entre le mal et le bien, entre Satan et Jésus, nous pouvons choisir. Jésus nous propose et nous offre le salut, il nous fait passer de la mort du péché à la vie d'enfant de Dieu.

2 les adaptations

Il doit exister sept adaptations officielles, plus quelques non officielles. De la lecture d'un certain nombre de ces adaptations, nous avons retiré une impression générale : on parle beaucoup du péché personnel et peu du péché originel.

On parle beaucoup du péché ; on cherche à éduquer au sens du péché comme désobéissance à la volonté de Dieu, comme manquement à son amour. Dieu et Jésus-Christ nous invitent à la conversion. A ce propos, les textes évangéliques les plus cités sont ceux de Zachée, de l'enfant prodigue, de la femme adultère, du reniement de Pierre, de l'appel de Jean-Baptiste à la conversion. La conversion est parfois présentée à partir de l'Ancien Testament : Jérémie, Ezéchiel, David. Toute cette ligne de catéchèse est axée sur le péché personnel et on insiste sur la responsabilité de l'enfant face à ses actes. Une leçon est parfois consacrée à la confession.

avant tout : présenter jésus sauveur, libérateur du péché

Comme le souhaite le fond obligatoire — et c'est conforme à la perspective christocentrique du renouveau catéchétique —, la catéchèse sur le péché originel est souvent liée à la présentation de Jésus Sauveur. Jésus nous délivre du péché par sa mort-résurrection. Les hommes pécheurs peuvent accéder à la vie de Dieu. Au niveau sacramentel, cet aspect est repris à propos du baptême. Mais péché personnel et péché originel n'apparaissent pas, dans toutes ces adaptations, comme deux réalités séparées. Le péché originel n'est plus une réponse à la question de l'origine du péché et du mal. C'est simplement la prise de conscience de la solidarité de l'humanité dans le péché. Nous sommes tous responsables du péché, de par nos actes personnels. Nous avons besoin d'un

sauveur pour être délivrés du péché. Etudions d'un peu plus près quelques adaptations [9].

la solidarité de tous dans le péché

Dans *Amis de Dieu* (catéchisme de la région parisienne), l'idée de la solidarité dans le péché est très développée. Mais Rm 5 et Gn 3 ne sont pas employés, sinon dans le livre du catéchiste, dans la réflexion qui, chaque semaine, est réservée aux adultes « *pour réfléchir sur notre foi* » (cf. C. M. 1, leçon 18, et C. M. 2, leçon 10). Dans la partie « *pédagogie catéchétique* » de la leçon 10 du C. M. 2, on demande aux catéchistes d'éviter l'emploi du mot « péché originel » auquel s'attachent des images fausses chez les enfants. Il faudra en présenter la réalité sans employer le mot. De fait, comme dans les autres adaptations, on présente plutôt la condition pécheresse que l'origine du péché.

L'adaptation faite par la Direction de l'enseignement religieux de Lyon se singularise par une séance du C. M. 2 intitulée *Délivre-nous du mal* [10] où Gn 3 et Rm 5 sont tous deux employés. Dans cette leçon on cherche d'abord à distinguer la finitude de la condition humaine d'avec le péché. Nous sommes limités, nous ne *pouvons* pas réussir à faire certaines choses. Par contre, il nous arrive aussi de ne pas *vouloir* réussir, nous nous fermons à Dieu et aux autres. La guerre, le racisme, la faim dans le monde sont engendrés par le péché des hommes. Le peuple de Dieu a connu la souffrance et l'échec. Mais il a découvert peu à peu son vrai malheur : se couper de Dieu. Il garde confiance : l'amour de Dieu est plus fort que le péché.

une catéchèse qui utilise genèse 3 et romains 5

C'est dans ce contexte que les auteurs présentent Gn 3. Ils ont estimé que « *cette histoire est trop populaire, trop connue des enfants et qu'elle soulève trop de difficultés auprès des adultes pour que nous puissions purement et simplement la passer sous silence* » [11]. Donc ils font le

9. ORCHAMPT, MACE, **Qui es-tu, Seigneur ?**, réalisation de l'I. S. P. C., Consortium des éditeurs du catéchisme national, 1968, et **Telle est notre foi**, réalisation pour milieu rural, ouvrage collectif réalisé par l'A. C. P. R., Consortium des éditeurs du catéchisme national, 1969, utilisent tous deux le texte de Rm 5 dans la présentation de la Passion de Jésus : tous pécheurs, nous avons tous besoin du salut de Jésus-Christ.

10. **Vous serez mon peuple,** ouvrage collectif réalisé par la Diffusion catéchistique de Lyon, Consortium des éditeurs du catéchisme national, 1968 ; **Manuel de l'enfant,** pp. 12-13 ; **Manuel du catéchiste,** pp. 63-70.

11. **Vous serez mon peuple, op. cit., Manuel du catéchiste,** p. 64.

raisonnement inverse des auteurs du fond obligatoire qui ont justement rejeté ce texte à cause de « *ses difficultés insurmontables* ». Gn 3 est présenté comme une histoire écrite dans le peuple de Dieu pour nous faire comprendre « *que nous faisons vraiment notre malheur en refusant d'aimer Dieu* » et « *que tous les hommes, depuis toujours sont en butte au péché, sont pris dans le péché, et que tous ont besoin d'être pardonnés par l'amour de Dieu* ». « *En écoutant l'histoire du premier homme et de la première femme, c'est notre propre histoire, l'histoire de notre péché à tous que nous reconnaissons.* » D'après cette présentation, la différence entre péché personnel et péché originel s'estompe : le péché originel n'est que la révélation de notre péché personnel.

le péché originel est la révélation de notre péché personnel

Après cette présentation, on lit le texte biblique adapté [12]. Tous les détails sont laissés de côté. On n'a plus qu'une histoire abstraite, schématique. Le premier homme et la première femme sont dans une situation de bonheur. Ils succombent à la tentation de se passer de Dieu. Ils sont malheureux parce qu'ils se sont coupés de Dieu. Mais Dieu ne les abandonne pas. Il veut les délivrer de leur péché. Il veut aussi nous délivrer de notre propre péché. Jésus peut être vainqueur du péché parce qu'il a en lui l'amour de Dieu. Le manuel propose alors le texte de Rm 5 dans la formulation du fond obligatoire. Par un seul homme, par Jésus-Christ, Dieu donne la vie aux hommes. Dès aujourd'hui nous pouvons faire confiance à Dieu et vivre avec lui, revenir vers lui, alors que bien souvent nous refusons son alliance, nous nous coupons de lui. Un jour, avec Jésus, le monde réussira : nous n'aurons plus de limites et il n'y aura plus de mal.

Voilà la démarche de cette leçon. Gn 3, dont on reconnaît le caractère non historique, est compris comme explicitant notre situation humaine pécheresse et non pas comme nous donnant une réponse sur l'origine du

12. *« Le premier homme et la première femme sont heureux. Ils vivent dans un très beau jardin. Dieu est avec eux, ils peuvent lui parler familièrement. Un jour, il leur vient une grande tentation : « Si nous pouvions nous passer de Dieu ? Si nous pouvions réussir notre vie sans lui ? ». Ils décident alors de se passer de Dieu, et de réussir leur vie sans lui. Mais bientôt, ils sont malheureux : ils voudraient bien parler à Dieu, mais ils n'osent pas. Ils ont peur, ils veulent se cacher. Ils ne peuvent plus vivre avec Dieu dans le beau jardin, ils se rejettent la faute l'un sur l'autre... Mais Dieu ne les abandonne pas, il reste avec eux pour les délivrer de leur péché. » (Vous serez mon peuple, op. cit., Manuel de l'enfant,* p. 13).

mal. Gn 3, c'est l'histoire de notre propre péché, c'est-à-dire de notre refus de Dieu et de son alliance, refus qui est source de malheur.

un autre essai : à partir du livre de job

Mentionnons enfin une dernière publication : *Et toi, qui es-tu ?* de Gerbé et Ducamp ; ce n'est pas à proprement parler une adaptation du fond obligatoire. Les auteurs ont voulu donner des instruments de travail pour que, en famille, parents et enfants se mettent en recherche, et considèrent leur vie à la lumière de Jésus-Christ. La démarche de cette publication est assez différente des autres, elle est moins didactique. On part davantage du vécu, on souligne plus la dimension collective.

Dans cette publication, on ne fait jamais référence à Rm 5 ni à Gn 3. On explique que changer nos cœurs est une condition pour comprendre qui est Jésus, on souligne que Jésus détruit en nous le mal caché et qu'il aime les pécheurs (Zachée, la femme adultère). Si elle parle peu du péché, cette publication insiste par contre davantage sur le mal et les désordres du monde [13]. Le mal est scandaleux. Pourquoi Dieu le permet-il ? La Bible répond en inventant une histoire, celle de Job. Job, dans le malheur, plutôt que de demander des comptes à Dieu, lui confie sa peine et espère en lui. Le mal ne vient pas de Dieu, mais des hommes, de l'imperfection de l'homme et du monde. Il faut lutter contre le mal. Dieu n'est pas un Dieu qui punit. Il est présent au cœur de nos souffrances. Il est symptomatique que, pour expliquer le mal, on ne fasse pas appel à Gn 3 mais à l'histoire de Job, généralement passée sous silence par les autres manuels.

Concluons brièvement sur la catéchèse du cours moyen. A part *Et toi qui es-tu ?,* les adaptations sont dans la ligne du fond obligatoire. Le péché originel n'est pas absent, mais son contenu a évolué. On ne désigne plus par là l'origine du mal ou l'origine du péché, qui nous déterminerait comme une fatalité. On insiste sur la condition pécheresse, commune à tous les hommes, condition dont ils sont tous responsables. On veut ainsi mieux mettre en lumière la nécessité du salut. Si on constate que tous les hommes sont pécheurs, on ne l'explique pas. Le péché commun à tous les hommes est un fait, une situation plutôt que la conséquence du péché du premier homme.

13. Cf. GERBE, DUCAMP, **Et toi, qui es-tu ?**, 2e étape, 1re série, **Fascicule adulte et enfant,** nº 7, Paris, Ed. Le Sénévé, 1970.

IV

le péché originel dans la catéchèse des 6e et 5e

C'est dans la catéchèse sur le problème du mal que nous rencontrons l'expression « péché originel », ou une expression proche. Nous constatons les mêmes tendances qu'en C.M. : seule l'adaptation de Lyon présente aux enfants le texte de Gn 3 et s'efforce de leur en donner une intelligence valable. Les autres manuels se contentent d'en parler comme d'une réalité allant de soi que l'on ne cherche pas à expliciter : « Nous sommes marqués par ce péché d'origine »...

pour une lecture renouvelée de genèse 3

Dans le manuel *Aujourd'hui 6e - orientations pour l'animateur,* composé par l'équipe de la région lyonnaise[14], nous avons une présentation intéressante et détaillée du problème du mal au sein de laquelle Gn 3 est situé de manière évocatrice comme mythe fondamental de l'aventure humaine.

Dans le chapitre intitulé : « *D'où vient le mal qui est en nous et autour de nous ?* », le récit de Gn 3 est articulé de la manière suivante : une première étape amène les enfants à repérer dans leur vie de tous les jours, en classe, à la maison... ce qu'il y a de mal, les « *taches sombres* » de leur vie. La même recherche se fait ensuite à l'échelle du monde ; on note « *ce qui fait souffrir, ce qui abîme les gens, ce qui détruit l'amitié, ce qui empêche de vivre heureux comme Dieu notre Père le veut* ». La réflexion doit aboutir à la prise de conscience du fait que l'homme est capable de semer du malheur et ainsi d'agir contre la volonté de Dieu.

mise en perspective du récit de la genèse (pour les catéchistes)

Deux textes de réflexion sont proposés aux animateurs avant d'aborder le texte biblique, ils situent bien la perspective théologique de cette catéchèse.

« *La Pomme : le récit biblque du péché d'origine est certainement parmi les plus populaires — et ceci depuis longtemps. De là viennent les premières difficultés. En se vulgarisant, le récit s'est matérialisé et sa symbolique propre est tombée ; il reste le fait brut de la désobéissance frui-*

14. **Aujourd'hui 6e - orientations pour l'animateur,** publié sous la responsabilité de Pierre IMBERDIS, Consortium des éditeurs du catéchisme national, 1971. Le chapitre concerné se trouve aux pp. 101-110.

tière, auquel se limite toute la croyance au péché des origines. La catéchèse n'arrive que très mal à remonter le poids de cette imagerie populaire aujourd'hui relayée par la chanson et le dessein humoristique, qui entraîne progressivement le dogme du péché originel dans le discrédit et le refus. Parler de péché originel c'est provoquer le sourire. Malgré les efforts, la « pomme » renaît toujours de ses pépins et l'image domine l'intelligence. Il est courant d'affirmer que le péché originel ne se comprend qu'en Jésus-Christ comme un envers de la Rédemption, révélé par le Salut lui-même. Cela a très peu de prise et les textes pauliniens restent inconnus ou bien sans prise sur les conceptions profondes. La catéchèse a en partie redressé la situation pour ce qui est des récits de la création ; elle n'a pas réussi à le faire pour le péché d'origine, le courant populaire (maintes fois constaté, par exemple dans le milieu familial, même très éloigné de l'Eglise, des enfants du catéchisme) est le plus fort et finit toujours par l'emporter. A la décharge de la catéchèse, il faut ajouter que la symbolique du péché originel est extrêmement complexe : le serpent, le couple, l'arbre et le fruit, la nudité, le châtiment se prêtent difficilement à une transcription simple. L'affaiblissement de l'esprit symbolique et poétique laissant la place à une mentalité de type rationaliste, accentue encore la mauvaise intelligence du texte de la Genèse. »[15].

Le second texte s'attache à expliciter le rôle d'Adam : il représente l'homme, tout homme ; nous pouvons alors nous reconnaître en lui et le mythe de sa chute nous concerne :

« *Qui est Adam ? Monsieur tout le monde, bien plus que le premier. Il est davantage le type du premier jusqu'au dernier des hommes. Quel est son péché ? Une désobéissance, un orgueil ? C'est bien davantage notre état de faiblesse, seul pardonnable en Jésus-Christ, quoique toujours expérimentable dans notre situation d'homme né d'autres hommes depuis le premier jusqu'au dernier. Quelle est notre solidarité en Adam, sinon une solidarité de peine, beaucoup plus qu'une solidarité de péché ? Solidarité qu'on pourrait appeler encore solidarité de misère, expérimentée les uns par les autres, face à cette grâce qui nous travaille, qui nous interpelle, et qui nous est proposée sous forme de pardon d'abord, de don de vie ensuite, et de coopération à la vie, de charité enfin. Quelle est donc la nature exacte de ce péché, sinon l'expérience d'un état de limite, de négativité, face à un état de promesse, de positivité, de capacité*

15. **Ibid.**, p. 104, texte de Georges DUPERRAY.

de salut. Adam c'est bien l'homme qui a besoin de pardon : c'est bien vous et moi ; c'est bien le nous collectif de l'humanité face à cet unique sauveur, face à cette unique grâce toujours mystérieuse »[16].

Avant de proposer aux enfants le récit de Gn 3, quelque peu adapté, *Aujourd'hui* 6ᵉ dit que : « *cette histoire n'est qu'une manière de parler, c'est une image qui cache quelque chose de plus important, une vérité que Dieu a fait comprendre à son peuple* ». Puis on fait un dessin représentant l'arbre, l'homme et la femme, le serpent ; on recouvre ensuite le dessin d'une feuille de papier calque sur laquelle on écrit Mt 15, 18-19 : « *C'est du cœur de l'homme que viennent les mauvaises pensées, les mauvais désirs, les mauvaises actions* » ; on fait ainsi apparaître, sous l'image, le sens caché[17].

Dans une dernière étape, l'éducateur montre « *comment chaque homme peut à tout instant choisir le bien ou le mal dans sa conscience éclairée par la parole de Jésus* ».

faire comprendre aux enfants le genre littéraire du texte de la genèse

On mesure ainsi l'intérêt de cette catéchèse. Le caractère historique du récit est gommé, c'est un mythe[18] qui manifeste une situation objective de l'homme affronté au mal, capable à la fois de s'accomplir et de se détruire, de rendre heureux les autres ou de les écraser. Elle permet de laisser ouverte cette question au cœur de l'expérience du jeune tout en la liant à la réponse que Jésus a donnée dans son Evangile. Ce chapitre est suivi d'une réflexion sur la part de « lumière » qu'il y a en tout homme et dans le monde par l'action des hommes ; Jésus est alors présenté comme celui qui vient révéler cette lumière dans le cœur des hommes, celui qui est le vainqueur du mal[19].

Cette catéchèse cependant n'est assimilable que par des jeunes de milieu chrétien, culturellement assez développés. Le noyau symbolique de ce texte est très complexe et l'imagerie tellement forte qu'il sera accepté ou refusé en bloc sans que l'on puisse parvenir à une compréhension vraiment parlante pour l'ensemble des enfants.

16. **Ibid.**, p. 105, texte de Jean ALBERTI.
17. Dans les textes préparatoires, on trouve à la place de Mt 15, 18-19 : « Tout homme et toute femme depuis toujours fait parfois le contraire de ce que Dieu demande ».
18. Reconnaître que Gn 3 est un mythe aboutit en fait à rationaliser cette histoire et à procéder à une démythisation.
19. Cf. **Aujourd'hui 6ᵉ, op. cit.**, pp. 111-119.

l'effacement complet dans la catéchèse d'orléans

Dans l'ensemble des productions, celle d'Orléans tient une place originale. Le projet de cette équipe est d'enraciner la catéchèse dans toute l'épaisseur de l'expérience humaine [20].

Au fil des thèmes, c'est la capacité créatrice de l'homme qui est mise en valeur, dans le domaine de la nature et dans celui des relations, grâce à l'intelligence, à la sensibilité et à la vie collective. Le mal n'est jamais vu en lui-même comme une puissance extérieure à l'homme, ayant une consistance propre en dehors de l'histoire humaine. Il n'est perçu « qu'en situation », et encore de manière très atténuée pour ne pas masquer l'orientation optimiste de cette recherche. Elle prend au sérieux l'écart culturel entre les jeunes d'aujourd'hui et le langage traditionnel. Elle rejoint bien les enfants de plus en plus nombreux aujourd'hui qui n'ont pas eu de catéchèse en primaire ou que celle-ci a laissés indifférents. Elle s'efforce de favoriser la naissance d'un nouveau langage de la foi créé par les jeunes eux-mêmes à partir de leur expérience, même s'il est fragmentaire et imprécis : c'est une œuvre de longue haleine [21].

les autres manuels

Les autres manuels ne comportent pas de développement particulier sur le péché originel. Nous trouvons dans le document de l'Institut supérieur de pastorale catéchétique pour les enfants : « *Le péché est en toi et*

20. Cf. M. GILBERT, P. de GIVENCHY, L. BASSEVILLE, **Toi et nous,** pour un éveil religieux, classe de 6e, **Guide de l'animateur,** Paris, Toulouse, Ed. Le Centurion, Privat, 1971. A la p. 5, le projet des auteurs est explicité :
« Aller au fond de l'homme pour y rencontrer Dieu... Il y a une façon de dire l'homme qui est déjà une façon de dire Jésus-Christ parole de Dieu. Nous voulons donc parler le langage de la vie. La vie est bien la première chance d'un langage commun des jeunes et de Dieu. Favorisons donc chez les jeunes l'expression de ce qu'ils sont, de ce qu'ils découvrent, de ce à quoi ils aspirent puisque c'est le lieu où agit l'Esprit de Dieu. En conséquence notre langage sera délibérément optimiste. Ce qui ne nous empêche pas d'être réalistes, de prendre acte des ratés du péché. C'est la découverte de la lumière qui fait prendre conscience des ombres. »
21. Pour différentes raisons, ce manuel **Toi et nous** n'a pas été reconnu comme officiel par la C. N. E. R. (Commission nationale de l'enseignement religieux) responsable de la composition des différents catéchismes de 6e et 5e. Cela ne l'empêche pas de rendre de grands services à de nombreux groupes qui ne trouvent aucun intérêt à reproduire une dramatisation du mal dans la conscience des enfants. Cette dramatisation comporte souvent plus d'inconvénients que d'avantages pour une éducation de la foi, surtout à cet âge.

autour de toi, il était là avant toi, depuis que les hommes peuplent la terre ». Dans la production de la région parisienne, la première édition de 1969 ne comportait pas de présentation de ce thème ; par contre l'édition de 1974 y fait une brève allusion au sein d'un texte nouveau intitulé « *Réflexion sur péché et salut* », qui apparaît assez peu intégré à la démarche d'ensemble... : « *Dieu veut notre bonheur, notre joie, notre salut. Mais le désordre a envahi le cœur des hommes. L'unité est brisée, nous ne savons plus où aller, comme devant un pare-brise touché brutalement par une pierre, nous ne voyons plus la route. Le péché est entré dans le monde. La lumière traverse encore mais nous sommes désemparés. Nous cherchons quel est le chemin de la paix, de la vérité, de la justice, de la joie et nous ne savons plus le trouver ; nous sommes marqués par ce péché d'origine* » [22].

Voilà un texte qui fait référence au péché d'origine sans que Gn 3 soit évoqué. Depuis toujours l'homme est affronté au mal, au péché, c'est une réalité à l'origine mystérieuse.

la culture moderne ne comprend plus le genre littéraire de genèse 3... d'où son effacement dans la catéchèse

L'effacement progressif du mythe du péché originel dans la catéchèse française de ces vingt dernières années est manifeste au regard des divers programmes et manuels, il se vérifie parfois encore davantage dans la pratique.

La catéchèse s'adresse maintenant à des enfants de culture très diverse et de moins en moins marqués par la tradition chrétienne. Par contre, ils sont massivement imprégnés par les images véhiculées par les *mass-media*. Ils ne vivent pas au passé mais au présent, ils sont passionnés par l'avenir de l'humanité.

Le langage biblique devient de plus en plus hermétique à cette génération au fur et à mesure que s'effrite le milieu chrétien porteur d'une acculturation naturelle avec les grands mythes judeo-chrétiens. Gn 3 fait jouer tout un registre de symboles ; or les jeunes ont une lecture univoque des multiples messages qu'ils reçoivent, ils sont impitoyablement réalistes.

22. Annie CANAL, Elisabeth GUILLEMAR, Jean-Pierre JUNG, Roger THOMAS, **Jésus-Christ, pourquoi ?**, catéchèse de 6e réalisée avec l'équipe diocésaine de la Direction de l'enseignement religieux de Paris, Consortium des éditeurs du catéchisme national, dans le document **Parole pour vivre** 2, éd. de 1974, p. 22.

On peut se demander si l'effacement du mythe du péché originel dans la catéchèse n'est pas la conséquence d'une autre manière de vivre et de comprendre les rapports Eglise - monde, croyants - incroyants. L'Eglise ne peut pas être en opposition avec le monde, elle représentant la société parfaite, lui le monde mauvais. L'Eglise apparaît au sein du monde, elle émerge des réalités humaines grâce au dynamisme de l'Esprit à l'œuvre dans le cœur des croyants et dans celui de tous les hommes de bonne volonté. En conséquence le baptême sera compris davantage comme la reconnaissance par le croyant et par l'Eglise de cette manifestation de Dieu dans la vie que comme l'effacement de la faute originelle.

L'évolution de la catéchèse prend à contre-pied une certaine religiosité naturelle que l'on a vite fait de baptiser « christianisme populaire ». Cette religiosité continue à produire une vision fataliste et pessimiste sur l'homme, elle est fortement alimentée par les incertitudes qui planent sur l'avenir de notre société, sur l'angoisse suscitée par les multiples agressions de la vie moderne et par l'évolution des mœurs et des valeurs morales. Face à cette ambiance que savent exploiter les propagandes de certaines sectes et de courants idéologiques extrêmistes, la catéchèse voudrait aider les jeunes à entrer dans une appropriation progressive de leur histoire et de leur foi. Il est incontestable qu'une catéchèse basée sur les dynamismes humains comme lieux de la manifestation du salut va se heurter de plein fouet à la question de l'échec, de la souffrance et de la mort, et cela très tôt. La réponse ne sera ni simple ni rapide mais elle voudrait permettre une assimilation progressive de la foi malgré l'échec, le péché ; c'est dans la complexité de la vie que se vérifie la réponse gratuite à l'appel permanent de Dieu.

pierre bréchon

louis tronchon

LISTE DES OUVRAGES CITÉS

— **Catéchisme à l'usage des diocèses de France,** Bourges, Ed. Tardy, 1947.

— **Dieu nous aime,** catéchisme pour les enfants de 8 ans, Paris, Toulouse, Ed. le Centurion, Privat, 1964.

— ORCHAMPT, MACE, **Qui es-tu, Seigneur ?,** réalisation de l'I. S. P. C. (Institut supérieur de pastorale catéchétique), Consortium des éditeurs du catéchisme national, 1968.

— **Amis de Dieu,** ouvrage collectif réalisé par l'équipe des responsables de

la catéchèse de la région parisienne, Consortium des éditeurs du catéchisme national, 1968.

— **Vous serez mon peuple,** ouvrage collectif réalisé par la Diffusion catéchistique de Lyon, Consortium des éditeurs du catéchisme national, 1968.

— **Telle est notre foi,** réalisation pour milieu rural, ouvrage collectif réalisé par l'A. C. P. R., Consortium des éditeurs du catéchisme national, 1969.

— GERBE, DUCAMP, **Et toi, qui es-tu ?,** Paris, Ed. Le Sénevé, 1970.

— **Aujourd'hui 6e - orientations pour l'animateur,** publié sous la responsabilité de Pierre IMBERDIS par un ensemble de collaborateurs de Lyon, Consortium des éditeurs du catéchisme national, 1971.

— Marcel GILBERT, Pierre de GIVENCHY, Louis BASSEVILLE, **Toi et nous,** pour un éveil religieux, classe de 6e, Paris, Toulouse, Ed. le Centurion, Privat, 1971.

— Paul PILET, Roger MACE, Solange TOULEMONDE, **Avec Jésus-Christ,** catéchisme de 6e, réalisation de l'I. S. P. C., Consortium des éditeurs du catéchisme national, 1971.

— Annie CANAL, Elisabeth GULLEMAR, Jean-Pierre JUNG, Roger THOMAS, **Jésus-Christ, pourquoi ?,** catéchèse de 6e réalisée avec l'équipe diocésaine de la Direction de l'enseignement religieux de Paris, Consortium des éditeurs du catéchisme national, 1971, rééd. 1974 et 1975.

N. B. Tous les catéchismes de 6e comportent un livre pour l'animateur et des fiches ou un dossier pour les enfants.

le péché originel : de l'or en barres

« Comment ne voyez-vous pas, pour parler votre langage, que rien n'est plus libérant, que dis-je, déculpabilisant que notre bon vieux Péché, justement parce qu'il est originel... Ah, si vous pensiez seulement à défaut de croire ; vous comprendriez que ce Péché c'est de l'or en barres ! » C'est en ces termes que Maurice Clavel dans *Ce que je crois* invite les chrétiens dits progressistes à redécouvrir la profondeur de l'ancien dogme [1]. Nous nous contenterons de parcourir ce seul livre de M. C. et essaierons de comprendre en quoi le vieux thème du péché originel est si riche et si fondamental pour notre auteur.

péché collectif et péché d'une culture

Dans ce livre, M. C. n'a pas la prétention de contempler ni de définir les vérités éternelles, il veut plutôt comprendre notre époque moderne avec ses bouleversements et ses révolutions. C'est pourquoi sa pensée veut se fonder sur une lecture de l'histoire. Et c'est dans ce sillage que le péché originel va prendre un nouveau relief. M. C. parcourt l'histoire des deux derniers siècles de l'Occident : les esprits libérés du XVIIIe siècle font dire à Kant, qu'ils interprètent faussement selon M. C., que la raison suprême de l'homme est l'homme. Puis, à la suite de Hegel, Marx montre que l'homme doit s'arroger la création de soi et la création du monde, s'il veut être indépendant. Conséquence de ces pensées arrogantes, la révolution industrielle apparaît réalisant la création de l'homme par lui-même, mais entraînant aussi avec elle son propre châtiment, le prolétaire, « degré zéro » du monde nouveau.

Ainsi, toute l'histoire de l'Occident depuis le XVIIIe siècle devient l'histoire d'une révolte contre Dieu de l'homme qui se libère. Les révolutions du XVIIIe et du XIXe ne sont ni économiques ni politiques, mais essentiellement idéologiques, l'expression de « *la révolution culturelle de la mort de Dieu en l'homme* » (p. 193) : « *Notre société globale, notre culture... semblent reproduire dans un bain quotidien... tous les traits que Pascal attribue au malheur de notre condition pécheresse. Notre culture entière aurait-elle réitéré à la deuxième puissance le péché origi-*

1. Maurice CLAVEL, **Ce que je crois,** Paris, Ed. Grasset, 1975, 318 p. Le passage cité : p. 102.

nel en se le proposant comme libération commune ? » (pp. 192-193). A cette question, la réponse de M. C. est toute positive, et cette démarche l'amène à définir le péché des origines réitéré par la culture occidentale : ne pas vouloir connaître Dieu, se laisser prendre par un orgueil inconnu qui nous rend Dieu inconnu (cf. p. 105). En d'autres termes, le péché c'est le « *refoulement de Dieu* » auquel s'est laissé entraîner une société qui voulait se libérer.

Cependant, en bonne théologie, toute faute peut être rachetée, tout homme pécheur peut retrouver le salut. « *Oui, il est probable qu'un Dieu vivant-existant, par une révélation sans rapport avec un enseignement, ait créé ou plutôt recréé dans l'histoire un vivant-existant appelé l'homme qui se serait re-détruit en réitérant son péché* » (p. 207). Le salut de l'homme moderne consistera donc à retrouver l'ancien état de ce « *vivant-existant* » que Dieu avait restauré, celui de l'homme qui vivait en parfaites unité et harmonie avec son créateur et qui, historiquement. s'est pleinement réalisé jusqu'au fatal XVIII[e] siècle.

le péché originel de maurice clavel et le récit de la genèse

Si le péché originel est un thème cher à M. C., de « *l'or en barres* » qui sert de fondement à sa pensée, il est légitime de se demander quelle utilisation fait notre auteur du récit de la chute. Le lecteur est alors surpris de constater que le personnage d'Adam n'est cité qu'une seule fois (p. 300) dans un texte beaucoup plus proche de l'épître aux Romains que du chapitre 3 de la Genèse. Hormis cette quasi-absence d'Adam — sur laquelle nous reviendrons —, il est possible cependant de constater que nombreuses sont les pages où M. C. tient un discours qui s'inspire largement d'une certaine interprétation du chapitre 3 de la Genèse. En effet, les grands thèmes et les grandes articulations du récit de la Genèse dégagés par une lecture très moralisante se retrouvent dans la pensée de M. C.

Le péché de la culture occidentale qui apparaît au XVIII[e] siècle est d'abord un péché d'orgueil (cf. p. 105). L'homme prend la place de Dieu en devenant lui-même créateur de soi, créateur de son propre univers. C'est la tentation du serpent : « *Vous serez comme des dieux* ».

Le refus de Dieu est le centre de la nouvelle sagesse. Toute l'entreprise de la pensée moderne a pour but de détrôner Dieu pour que l'homme puisse se penser comme un être indépendant et « *qu'il émerge alors comme un inconnu à lui-même destiné à se connaître* » (p. 158). En

réitérant le péché originel, l'homme moderne dérobe à nouveau le fruit de la connaissance du bien et du mal. Ce rapprochement n'est pas fortuit ; M. C. le fait lui-même : « *C'est sans doute cela la dé-révélation ! Je viens enfin d'y entrer. Pures idées coupées de leur sève d'existence et restant quelque temps encore idéologies ou idées forces jusqu'au néant. Fleurs cueillies, détachées de l'arbre et d'abord encore plus belles que sur l'arbre, plus intenses d'être liées en une gerbe. Mais on les a coupées, parce qu'on refusait de savoir la sève. Et l'on s'étonne qu'elles flétrissent. Oui, c'est le plus probable — jusqu'à la vague ressemblance de ces fleurs et du fruit de la Genèse qui n'est peut-être pas un hasard* » (pp. 207-208).

La malédiction suit la transgression. Cette malédiction est double. Au sein de la société, en voulant être son créateur, l'homme suscite une première classe prométhéenne, celle des hommes qui forgent la nouvelle puissance et en jouissent, les capitalistes. Mais pour être divin à ses propres yeux, le capitaliste a besoin du prolétaire qu'il asservit. Et tandis que le maître, en tuant Dieu, se substitue à lui, le prolétaire perd tout et Dieu lui-même. Dans ces conditions, l'homme prométhéen se mutile en homme fini : « *Au fait le péché... n'est-il pas une libération humaine décisive — être soi, se faire le centre de soi-même — et par le même coup une aliénation fondamentale, Dieu étant plus intime que notre intime, plus soi que soi en chaque homme* » (p. 193).

Le péché originel de notre culture est héréditaire. Tout l'effort de la pensée moderne est mû par un orgueil démesuré qui constitue « *le bain quotidien inaperçu au départ mais actuellement de plus en plus palpable* » (p. 192) auquel l'homme occidental d'aujourd'hui ne peut plus échapper. « *Ce refoulement* (de Dieu) *n'est pas quelque chose qui nous arrive un beau jour, en notre vie d'hommes. Il est notre condition humaine. Ou mieux notre condition en résulte.* » (pp. 105-106)

Si la pensée de M. C. demeure très proche d'une certaine interprétation de la Genèse, au point que nous y retrouvons les éléments principaux du mythe, comment se fait-il que le personnage d'Adam soit quasi absent ? Ce grand absent ne serait-il pas relayé par une autre figure ? Qu'on relise les pages où l'auteur esquisse une histoire de la culture occidentale depuis le XVIII[e] siècle. Kant à contre-cœur, Hegel par bêtise dialectique, Marx par perversité diabolique seraient, selon M. C., les grandes étapes de la réitération moderne du péché. Or le rôle historique que ces trois penseurs ont rempli se trouve symbolisé par le personnage mythologique de Prométhée, celui qui donna aux hommes leur propre liberté et leur octroya le pouvoir des dieux. Dans la pensée de M. C., Prométhée as-

sume donc parfaitement la fonction d'Adam. En cela, l'auteur n'innove pas. Déjà, la tradition juive et l'antiquité chrétienne frottées de culture païenne avaient opéré cette comparaison et ce transfert.

discours théologique ou discours politique

Bien que M. C. récuse toute œuvre de théologie, nous avons vu que sa foi s'exprime néanmoins en un système dans lequel le péché originel tient une place de premier choix. Cette place qu'occupe le péché originel dans la pensée de M. C. est-elle due simplement à la cohérence d'un système de pensée, ou ne joue-t-elle pas plutôt dans le discours de notre auteur une fonction idéologique au sein des enjeux politiques d'aujourd'hui ? « *Et c'est cela* (le péché originel) *que vous* (chrétiens progressistes) *traitez de vieux tabou et liquidez au profit de l'innocence goulaguisante.* » (p. 106). Etrange surgissement du Goulag et de l'ombre de Soljénitsyne dans une belle envolée sur le péché des origines ! Pas si étrange en réalité, quand on se remémore la vaste fresque que M. C. brosse de nos deux derniers siècles pendant lesquels l'Occident, en voulant faire advenir un homme libre, l'aurait complètement aliéné et coupé de ses origines divines. Ces propos rejoignent parfaitement ceux que Soljénitsyne a coutume de tenir lorsqu'il déclare que la décadence occidentale qui s'achève dans le marxisme a commencé avec le siècle des Lumières. Propos qu'il faut qualifier de « réactionnaires » au sens le plus rigoureux du terme, puisque non seulement ils expriment le refus d'assumer les bouleversements économiques, sociaux et idéologiques que l'histoire entraîne, mais encore ils prétendent faire reculer l'histoire pour redonner aux hommes l'état de prétendue innocence qu'ils connaissaient avant la fin du XVIII[e] siècle.

Le rapprochement entre Soljénitsyne et M. C. se prolonge. Ils sont en effet unanimes à défendre l'Occident chrétien, le jardin d'Eden d'avant 1750, date approximative de la chute réitérée. Or, pour défendre la forteresse, il faut désigner l'ennemi. A l'un et à l'autre, l'ennemi s'impose : c'est Marx, le véritable Prométhée, auteur de la faute. « *Admettez une haine totale de Dieu lui-même chez un jeune hégelien, vous aurez Marx, tout Marx* » (p. 86). Non pas tant le philosophe comme un individu, mais celui qui en façonnant un outil d'analyse efficace de la société capitaliste, donne au rassemblement des travailleurs la possibilité de devenir une force historique réelle. La relecture que M. C. fait du péché n'est donc pas seulement l'élément nécessaire d'un système de pensée, elle devient un instrument idéologique. Et l'on peut se demander

si, sous la bannière de la défense de l'Occident chrétien, cet instrument idéologique ne peut un jour ou l'autre servir les intérêts d'un ordre semblable à celui qu'instaurèrent les colonels grecs ou la dictature franquiste et que maintiennent le régime brésilien et la junte de Pinochet.

D'Adam à Soljénitsyne, du jardin d'Eden aux camps du Goulag, bizarre itinéraire que nous n'aurions jamais accompli, si M. C. ne nous y avait conviés lui-même. Il nous aura au moins permis de constater que le dogme du péché originel, grâce à la perdurance du mythe, a toujours la possibilité d'être relu même sur un mode imprévisible, à des moments donnés de l'histoire et que, ce faisant, il lui arrive de n'être pas neutre et de choisir son camp.

françois martin

SESSIONS DU CENTRE THOMAS MORE

Table ronde

L'initiation, avec G. AVANZINI, G. BROYER, G. CALAME-GRIAULE, D. GINET, N. LE GUERINEL, B. LUNEAU, P. VIDAL-NAQUET : 26-27 février 1977.

Sessions

3 — Sociologie des rites sacramentels, par Fr. A. ISAMBERT : 12-13 février 1977.

4 — Ernst Bloch : critique de la religion et critique par la religion, par G. RAULET, Cl. GEFFRE, J. GREISCH : 12-13 février 1977.

5 — Sécularisation de l'éthique sexuelle, par P. LADRIERE : 19-20 février 1977.

6 — La ville et l'homme, par D. PRADELLE : 10-11 mars 1977.

7 — Les chrétiens et la politique, par R. REMOND (en collaboration avec le Centre Albert-le-Grand) : 7-8 mai 1977.

8 — Le mouvement catholique italien « Communion et libération », par M.-A. et H. PORTELLI : 23-24 avril 1977.

9 — Le désir religieux : enracinement et déviations, par A. VERGOTTE : 26-27 mars 1977.

10 — Sentiment religieux et groupe social : les catholiques du milieu bourgeois du XVIIIe au XXe siècle, par X. de Montclos : 14-15 mai 1977.

11 — Les contes populaires et l'initiation, par G. CALAME-GRIAULE, N. LE GUERINEL et C. LACOSTE-DUJARDIN : 21-22 mai 1977.

12 — Haïti et ses problèmes politico-religieux, par L. HURBON : 28-29 mai 1977.

Programme complet sur demande.

Pour tous renseignements :

CENTRE THOMAS MORE, B. P. 110 - 69210 L'Arbresle

Tél. : (16/74) 01.01.03

péché originel et transformations théologiques

Le péché originel a pu être invoqué comme la pierre angulaire de la compréhension chrétienne de l'existence : que l'on songe à Pascal, par exemple. N'est-il pas d'ailleurs une assise fondamentale de la foi, dans la mesure où, hors de sa perspective, l'universalité de la rédemption en Jésus Christ perd son sens ? Pourtant, il fait figure de véritable scandale pour la pensée moderne (scandale = l'obstacle qui empêche de croire). Or, ces difficultés présentes sont l'occasion d'une curieuse découverte : la compréhension habituelle de ce dogme en Occident procède tout entière d'une interprétation particulière de celui-ci, celle d'Augustin. L'évêque d'Hippone avait à répondre, au début du Ve siècle, à une situation bien précise dans sa complexité. Et l'image du péché originel qu'il s'est faite en synthétisant des données scripturaires amalgame celles-ci avec des préoccupations et des instruments de compréhension très circonstanciels, datés — et, pour une large part, aujourd'hui oubliés. Il y a donc une sorte de déblocage à opérer, au nom de la foi, entre des schèmes mentaux hérités du passé et la Parole de Dieu un temps exprimée à travers eux. Loin d'adultérer la révélation, ce travail qui s'ébauche lui permet au contraire de retrouver, pour nos contemporains, sa vigueur d'interpellation ; car elle est ce « trésor » *d'où l'homme avisé peut tirer* « du neuf et de l'ancien » (*cf. Mt 13, 52*).

« *Le péché originel, au sens augustinien, est une chimère* », écrit dans son livre *Lectures en écho, journal théologique* J.-P. Jossua [1]. Je n'imagine pas qu'un jugement aussi abrupt eut été prononcé par un théologien catholique réputé sérieux voici une dizaine d'années. Qu'il puisse l'être aujourd'hui et qu'il le soit de manière à être entendu par ses collègues témoignent de l'évolution considérable qui, en théologie, s'est produite sur le problème du « péché originel ».

Evidemment, il est léger de sortir de son contexte une phrase aussi

1. Jean-Pierre JOSSUA, **Lectures en écho, journal théologique,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, p. 153.

tranchée. J.-P. Jossua a réfléchi son jugement, et il l'a réfléchi non seulement en homme moderne heurté par la transmission vulgaire d'un dogme, mais en croyant, c'est-à-dire en fonction de ce qui lui paraît être l'équilibre de la foi.

au service de la foi dans une certaine culture

Le dogme du péché originel, dans sa version augustinienne, fut un élément indispensable à l'intelligence de la foi chrétienne en la Rédemption en Jésus. La nécessité de cet élément dans l'équilibre de l'ensemble ne provenait pas de son appartenance originaire à la confession de foi envers le Christ Sauveur, mais du langage et des images disponibles à l'intérieur d'une culture, désormais défunte, pour exprimer le caractère unique, total, du processus rédempteur. Il était le moyen approprié de décrire la misère de l'homme devant le Christ Sauveur, il ne l'est plus. Il est devenu scandale.

J.-P. Jossua a le mérite de poser la question à partir de l'adhésion de foi au Christ, et non pas à partir d'une quelconque impossibilité pour l'homme moderne de s'avouer membre d'une lignée historiquement et collectivement pécheresse. Je note cependant que l'allergie de beaucoup de nos contemporains à la forme vulgarisée d'un péché héréditaire n'est pas étrangère à l'interrogation que le croyant fait porter sur les expressions de sa foi. C'est dans cette double perspective que je m'interroge sur les transformations de la théologie du « péché originel » chez quelques théologiens contemporains.

Le plan que je suivrai est indiqué par le problème lui-même : présenter d'abord les axes majeurs de la synthèse augustinienne qui a donné naissance à la doctrine classique ; repérer les effacements de certaines données de cette synthèse à l'époque contemporaine ; évoquer les orientations nouvelles sur le péché originel ; conclure par un bilan s'efforçant de proposer aux croyants des éléments leur permettant de se former un jugement dans une situation fluide.

I

axes augustiniens

L'interprétation augustinienne du texte de Gn 2 - 3 a exercé une influence considérable dans l'Eglise occidentale et dans notre culture. Elle représente dònc le point de référence nécessaire dès lors qu'on désire

décrire une évolution ou une transformation de la doctrine du péché originel en catholicisme.

Une interprétation, une fois constituée, a une vie propre, souvent indépendante des questions qui l'ont fait naître. Ainsi, dans la mentalité chrétienne commune, on a retenu d'Augustin son insistance sur la grandeur d'un péché à l'origine, commis par un couple historique, péché déterminant le destin de leurs descendants par le dérèglement de leurs désirs et leur opposition native à Dieu, péché qui réduit la condition humaine à une condition pénale, péché expliquant enfin la nécessité de la mort de Jésus, car seule elle apaisait l'exigence de justice et de réparation dont Dieu serait le sujet. Bref, l'interprétation augustinienne, séparée des questions qui en expliquent la naissance, impose une vision pessimiste de l'histoire, puisque celle-ci est dominée par les conséquences fatales du péché d'origine inscrites dans notre nature humaine.

un double front polémique

En réalité, la pensée d'Augustin est moins simple, même si, dans la transmission commune, elle devait nécessairement aboutir à un insurmontable paradoxe : les hommes condamnés à la misère et au malheur pour un péché d'origine dont les deux premiers d'entre eux étaient seuls responsables. La disproportion entre les conséquences et la cause est trop prononcée pour que cette présentation n'induise pas le sentiment qu'il s'agit là d'une fatalité ou d'une malédiction. C'est précisément cette conclusion qu'Augustin voulait éviter. Sa construction de la doctrine du péché originel tend à évacuer comme phénomène naturel ce qu'il jugeait inconciliable avec la bonté de l'acte créateur, elle vise à l'instituer comme événement historique. Malheureusement peut-être, cet effort pour innocenter Dieu s'inscrivit dans le cadre d'une polémique sur l'origine du mal et sur la liberté.

les manichéens : la matière, principe mauvais rival de dieu

Des chrétiens de l'époque d'Augustin (et lui-même avait été séduit par leur opinion) expliquaient le mal physique ou moral par un principe négatif éternellement opposé au Dieu bon. L'origine de cette doctrine était attribuée à Mani, né en Babylonie au IIIe siècle. Elle opérait une séparation radicale entre ce monde où dominait par nature le mal, et la réalité divine. Mani en fixant l'origine du mal dans la chute des âmes, étincelles du divin tombées dans la matière, désignait du même coup le salut : l'arrachement à ce monde matériel, mauvais, éternellement

opposé au principe de la lumière. Le mal avait donc pour cause la matière, principe incréé, négatif, obscur, symbolisé par le diable.

La doctrine de Mani traçait le schéma de la réponse d'Augustin. Celui-ci ne pouvait accepter qu'il y eut un principe obscur, la matière, éternellement opposé à Dieu et identifié au mal. Augustin, dans la ligne de la Bible, devait restituer la totalité du monde à l'acte créateur, et maintenir que de soi la matière, et donc le corps humain, étaient bons. Il ne pouvait cependant éviter la question à laquelle répondait Mani : l'origine du mal, et notamment du mal moral. Puisque Mani faisait du mal une structure ou une nature, il restait à Augustin un domaine pour situer sa propre réponse : l'histoire. La Genèse fournissait précisément le récit de l'entrée du péché dans le monde. Il n'y était en rien question d'une chute des âmes, parcelles divines, arrachées par le principe du mal à leur lieu natif, le monde de la lumière. Il était au contraire question d'un couple qui avait bel et bien transgressé l'ordre de Dieu et, s'étant ainsi librement séparé de lui, avait inauguré une histoire de péché.

les pélagiens : chacun est à soi-même son propre adam

Un deuxième front polémique s'ouvrit. Des moines, dont le maître à penser fut un certain Pélage, s'inquiétèrent des conséquences de cette doctrine du péché premier dans la vie quotidienne des chrétiens. Ils furent indignés que la liberté fut à ce point conditionnée par une faute dont elle n'était pas responsable et soupçonnèrent finalement Augustin d'avoir fait trop de concessions aux manichéens, et de partager lui-même une part de leur doctrine. En réalité, chacun est à soi-même son propre Adam. Avec chacun débute l'histoire innocente ou coupable de sa relation à Dieu.

Cette deuxième polémique déplaçait le problème de l'origine du mal vers celui de la Rédemption opérée par le Christ : si chacun était à soi-même son propre Adam, et si chacun inaugurait son histoire avec Dieu dans l'innocence première, si personne n'était nativement coupable, quel était donc le sens de la mort du Christ pour le péché de tous ?

l'interprétation augustinienne

Ces deux polémiques, ici trop schématiquement évoquées, délimitent le lieu à l'intérieur duquel opéra l'interprétation d'Augustin : d'une part, celui-ci résolut d'éviter de donner au mal une origine « divine », transcendante, en en faisant une réalité naturelle ou structurelle ; d'autre part, il voulut sauvegarder l'universalité de la Rédemption en

Christ sans cependant tomber dans l'injustice d'une culpabilité fatale. Bref, il historicisa le péché sans l'individualiser à tel point qu'il n'y eût plus d'histoire universelle du salut ; il universalisa le péché sans en faire une structure de nature, une fatalité, à tel point qu'il ne fût plus possible de penser une décision personnelle de la liberté à l'égard de l'enjeu fondamental du salut.

l'origine du péché : un acte historique

A la première question issue de la polémique avec les manichéens, Augustin oppose le caractère historique du récit de Gn 2 - 3. Historiciser ce texte, c'était, en individualisant le couple Adam-Eve comme premiers parents, penser un avant et un après du péché. La période antérieure au péché fut décrite comme « état d'intégrité », la période postérieure comme « état de corruption ». Augustin s'efforça de définir ce qui appartenait à l'état d'intégrité et que l'humanité dans son ensemble avait perdu en Adam. Il s'agissait essentiellement d'un complexe de qualités qui fut appelé « justice originelle ». Adam et Eve au paradis, de par l'amitié divine à eux offerte, n'éprouvaient aucun dérèglement du désir (« *ils étaient nus sans honte* »), n'étaient affrontés à aucune menace de la nature : ils ne devaient pas endurer la mort. La transgression de l'interdit divin, en abolissant l'amitié avec Dieu (l'homme a peur de Dieu se promenant dans le jardin), entraîne la dégradation des qualités qui lui étaient intrinsèquement liées : l'équilibre du désir et l'équilibre avec le monde naturel. Ce double déséquilibre est « peccamineux » parce qu'il est conséquence du péché et non effet de nature. C'est ce double déséquilibre qui est désormais transmis dans une situation où nativement l'homme n'a plus de lien effectif avec Dieu. Le péché est entré dans l'histoire par un acte historique. Le mal au visage multiple en est la trace.

La seconde polémique porta sur la liberté et non plus sur l'origine du mal. A dire vrai, Augustin s'était déjà intéressé à ce problème, par le biais du texte de la Genèse. Dans la création bonne, le mal était d'une certaine façon déjà là, puisque la question séductrice du serpent suscita en Eve et en Adam une connivence intérieure. Le récit, envisagé comme rapport d'un événement réel, ne suffit pas à exorciser cette question : comment expliquer qu'une liberté innocente et orientée vers Dieu soit à ce point sensible à la séduction du mal ? Comment éviter de placer le mal dans la structure de la liberté créée, finie ? Mais alors, pour quelle raison donner tant de poids à ce récit, puisqu'il illustre la structure de toute liberté ? Comment échapper au pessimisme des ma-

nichéens sans approuver l'éloge de la liberté entonné par les pélagiens ? Ces derniers reconnaissent bien la possibilité du mal : toute liberté peut le produire, mais ils refusent que la liberté soit conditionnée par l'histoire antérieure.

mais cet acte historique enchaîne nos libertés sous une fatalité

Comment d'une part éviter de donner raison aux manichéens si déjà Adam et Eve « étaient mauvais » avant leur péché ? Comment, d'autre part, donner tort aux revendications des pélagiens sur le caractère inauguratif de toute liberté humaine : elle est à elle-même son propre commencement ? Augustin échappa à cette difficulté en chargeant excessivement notre condition actuelle des effets du péché premier au cœur de la liberté, pensant ainsi rendre justice à la structure originaire non peccamineuse de la liberté et à la nécessité de sa rédemption en Jésus le Christ.

Je dirai donc pour achever ce point : les manichéens poussèrent Augustin à historiciser le mal, malgré sa tendance à le penser comme une structure de la liberté ; les pélagiens le conduisirent à amplifier les conséquences de l'acte historique d'Adam au point de faire de l'enchaînement présent de la liberté une fatalité. La présentation augustinienne séparée des questions issues des polémiques sur le mal et la liberté, à l'intérieur du cadre tracé par la Genèse et la confession de foi en la Rédemption universelle, perd à la limite tout intérêt et devient obstacle à la saisie de l'originalité de la vision chrétienne sur le mal.

II

effacements

Les questions issues du manichéisme et de l'exacerbation pélagienne de la liberté ne sont plus nos questions.

L'interprétation augustinienne de Gn 2-3 est devenue une structure dogmatique ne répondant plus à un débat vital pour le christianisme, elle se présente comme une affirmation gratuite, chargeant Dieu d'injustice et de cruauté. Il paraît inouï que pour une faute archaïque, dont on ignore le contenu, les hommes par suite de leur génération, soient constitués coupables devant Dieu et soient punis comme tels par toutes sortes de maux, allant de la malédiction du sol, du dérèglement du désir, de l'aliénation de la femme, de la dureté et de l'ennui du travail à la mort.

le scandale

Un texte de Fr. Nietzsche, tiré des *Fragments posthumes*[2], témoigne de la réaction violente que peut susciter l'interprétation augustinienne de Gn 2-3, devenue commune.

« ... *L'antique légende biblique croit que l'homme possède la connaissance ; que son expulsion du Paradis n'en est la conséquence que pour autant que Dieu dorénavant craint l'homme et dès lors le chasse du lieu où se trouve l'arbre de vie, de l'immortalité ; si maintenant l'homme mangeait aussi de l'arbre de vie, c'en serait fait de sa puissance ; ceci dit, toute la civilisation accroît le caractère redoutable de l'homme, que symbolise la Tour de Babel, avec son dessein d'*« assaillir les cieux ». *Dieu sépare les hommes, les disperse ; la pluralité des langues répond à un état d'urgence de Dieu, il s'en tire d'autant mieux que désormais les différents peuples se font la guerre et se détruisent mutuellement.* »

Dès lors, il apparaît ainsi que :

« *Au commencement de l'Ancien Testament se trouve l'histoire fameuse de l'angoisse de Dieu. L'homme est représenté comme faux pas de Dieu ; le travail, la nécessité, la mort, en tant que « légitime défense » de Dieu, pour maintenir l'homme dans l'abaissement :*

L'angoisse de Dieu : l'homme en tant qu'un faux pas de Dieu ; l'animal également. »

On peut dès lors tirer la morale de cette histoire :

« *Dieu interdit la connaissance parce qu'elle conduit à la puissance, à la divinité. Il consentirait à l'homme l'immortalité en elle-même, pourvu que l'homme demeure toujours immortellement stupide.*

Il lui crée des animaux, puis la femme pour qu'il ait de la compagnie, du divertissement (afin qu'il n'en vienne pas à de mauvaises pensées, au fait de penser, de connaître). »

Mais un trouble-fête survient — le démon, symbolisé par le serpent — ; voici qu'il livre la mèche, en révélant à l'homme le fin mot de l'affaire. Dès lors :

« *Le danger de Dieu est énorme ; maintenant il lui faut chasser les hommes loin de l'arbre de vie et les tenir abaissés par la détresse, la mort*

2. Frédéric NIETZSCHE, **Fragments posthumes**, Paris, Ed. N.R.F. Gallimard, 1976, 52, pp. 45-46.

et le travail. La vie réelle est représentée en tant qu'une légitime défense de Dieu, un état contre nature... La civilisation, c'est-à-dire l'œuvre de la connaissance, aspire nonobstant à l'égalité avec Dieu : elle s'érige comme une tour à l'assaut du ciel. Dès lors la guerre est jugée nécessaire... les hommes doivent se détruire eux-mêmes. Enfin la fin du monde est décidée.

Et c'est à un tel Dieu que l'on a cru ! »

A force de vouloir innocenter Dieu du mal, la doctrine augustinienne du péché le charge encore davantage. Il n'est dès lors pas étonnant que dans une autre situation culturelle, les théologiens n'hésitent plus à transformer l'équilibre de la doctrine commune ressentie comme fabuleuse ou scandaleuse.

réaction actuelle des théologiens

Je prends pour témoin de ces remaniements un texte de manuel : celui de Ch. Baumgartner sur *Le péché originel.* Il s'agit de la conclusion intitulée la « *substance de la foi* ».

Ch. Baumgartner écrit :

« *Les représentations qui aidaient les anciens à penser et leur étaient même nécessaires pour comprendre, autant que possible, ce qu'ils croyaient, n'aident plus les hommes d'aujourd'hui ; bien plus, elles sont devenues pour eux un obstacle insurmontable qui les empêche de croire ou du moins les gêne considérablement dans leur foi. Quels sont ces présupposés ou ces représentations qui ne paraissent pas avoir de lien essentiel avec la foi au péché originel ?* »

Or, précisément, dans le cas du péché originel, semblent appartenir à cette catégorie de représentations :

« ... *le paradis terrestre imaginé comme un lieu relevant de la géographie terrestre, l'habitant ou les habitants de ce lieu; Adam et Eve, compris comme des personnages historiques et individuels, l'existence historique de la justice originelle, à savoir d'un couple originel doté de l'immortalité corporelle et de l'intégrité, l'idée d'une double économie de la grâce : l'économie paradisiaque à laquelle succède, pour la remplacer, l'économie de la rédemption, le péché des origines compris comme une faute unique ayant une importance exceptionnelle, celle précisément de supprimer l'économie paradisiaque et d'inaugurer celle de la rédemption, la solidarité de tous les hommes dans le péché ayant pour*

fondement cette faute unique et catastrophique, le monogénisme qui, en faisant provenir l'humanité tout entière d'un couple originel unique, assure la transmission du péché originel, le péché originel compris comme un péché de " nature " »[3].

un nouvel équilibre de la doctrine

On assiste donc (et ce texte est un bon témoin de la disparition d'éléments jusqu'à présent jugés indispensables à l'équilibre de la foi) à un remaniement considérable de l'organisation théologique. Je ramène à trois principaux les éléments en transformation.

a) *S'impose désormais une lecture symbolique de Gn 2 - 3 et de Rm 5, 12 - 21.* Dès lors l'historicité d'Adam et Eve, de leur faute particulière comme de leur statut paradisiaque avant leur péché, disparaissent de l'architecture générale de la doctrine. Cette interprétation ne se rencontre pas seulement chez Ch. Baumgartner déjà cité, mais encore chez d'autres auteurs ; ainsi P. Schoonenberg, P. Guilluy, H. Kung, par exemple[4].

b) *S'impose non moins le caractère jugé désormais archaïque de la transmission par génération.* Même si chez les auteurs précités elle joue un rôle, ce rôle n'a aucune commune mesure avec celui que la doctrine augustinienne lui faisait tenir.

c) *S'impose enfin le refus de la question sur l'origine du mal.* Peut-être est-ce d'ailleurs sur ce point que la transformation est la plus considérable. Rejetant l'historicité d'un état paradisiaque détruit par une faute particulière rejaillissant sur tous et signifiant l'entrée du mal dans le monde, les auteurs précités (et ils ne sont pas les seuls) laissent au mal son caractère énigmatique, et ne font pas de la doctrine du péché originel une réponse qui se substituerait dans le domaine religieux aux tentatives décevantes de la philosophie. Le mal dans le monde est plus vaste que la question du péché, et le christianisme n'a pas sur ce point d'apaisement spéculatif à fournir à l'interrogation qui traverse les siècles.

3. Charles BAUMGARTNER, **Le péché originel** (Le mystère chrétien), Paris, Ed. Desclées, 1969, p. 157.
4. Cf. : Piet SCHOONENBERG, « L'homme dans le péché », en **Mysterium salutis, Dogmatique de l'histoire du salut,** t. 8 : **L'homme pécheur appelé au salut,** Paris, Ed. du Cerf, 1970, pp. 74-134 (soutient l'opinion susdite avec des nuances) ; Paul GUILLUY, **La culpabilité fondamentale, péché originel et anthropologie moderne,** Gembloux, Ed. Duculot, 1975, pp. 190-195 ; Hans KUNG, **Christ sein,** München, R. Piper und C° Vlg., 1974, pp. 412-413.

La disparition de ces trois éléments majeurs de la doctrine du péché originel n'est pas le produit du hasard ou de la légèreté. Elle est liée à une réorganisation de la doctrine. Certes, cette réorganisation de la doctrine est l'effet de questions nouvelles issues d'une culture différente de celle d'Augustin. Cependant ce qui fixera en priorité notre attention, c'est l'élaboration d'axes nouveaux pour la compréhension du récit qui, par de multiples intermédiaires, et notamment par sa réinterprétation en contexte paulinien, a donné origine au dogme du péché originel.

III

des axes nouveaux

J'entends par axes nouveaux les déterminations qui orientent une compréhension renouvelée du dogme. Ces déterminations me paraissent être les suivantes : la substitution de la notion de « *péché du monde* » à celle de « *péché originel* » ; la transformation de l'*antécédence historique* en *dynamique eschatologique.*

du péché originel au péché du monde

Evincer l'aspect historique de la « justice première » et de la faute d'Adam, c'est retirer au « péché originel » la dimension originairement historique qui le différenciait dans la doctrine classique de tout autre péché, et notamment du « *péché du monde* » (Jn 1, 29 ; 1 Jn 5, 19). Dès lors se pose nécessairement la question du bien fondé de leur distinction. Le « péché du monde » désigne l'entrelacs des responsabilités et des fautes qui constituent la réalité humaine dans ses interdépendances réciproques comme sourde à l'appel venu de Dieu. Le « péché » est à la fois « histoire et structure ». De son origine, on ne sait rien, sinon qu'il se développe par sa propre logique.

P. Schoonenberg, dans l'ouvrage cité plus haut, peut dès lors entendre le « péché originel » comme « *le fait d'être existentiellement situé par les péchés personnels commis par autrui* »[5]. C'est pourquoi, dans la suite de son exposé, il s'efforce d'établir que les données traditionnellement référées à une faute historique première déterminant l'histoire subséquente doivent être transférées à une structure existentielle de l'être humain dans sa relation à Dieu résultant de l'histoire collective. Si on

5. Piet SCHOONENBERG, « L'homme dans le péché », **op. cit.**, p. 121.

tient à garder la terminologie du « péché originel », ce ne peut être que dans le but de marquer l'universalité du péché du monde. H. Küng expose une opinion proche : le péché originel symbolise ce qui est toujours négativement donné dans la relation des hommes à Dieu [6].

W. Kasper nuance cette interprétation que par ailleurs il semble partager ; elle risque, selon lui, de conduire à un système philosophique dualiste. En déchargeant la liberté humaine, on charge inconsidérément Dieu ou son opposant. Aussi exhorte-t-il à historiciser le plus possible le négatif. Ce doute d'un auteur sur le bien fondé d'une interprétation montre sinon que les anciennes questions perdurent, du moins que les images promues par les anciennes doctrines ont encore une puissance considérable. L'identification entre péché originel et péché du monde s'accomplit de façon hésitante : on craint de ressusciter les dilemmes auxquels avait essayé d'échapper la doctrine augustinienne en réconciliant formellement l'histoire et la « nature » [7].

dynamique eschatologique au lieu d'antécédence historique

Cette réconciliation n'est pas absente des élaborations nouvelles : elle habite ce que j'ai appelé l'abandon de l'antécédence historique au profit de la vision eschatologique. W. Kasper définit ainsi le péché originel :

« *Le péché originel signifie que la situation universelle, déterminant chacun en son intériorité, est effectivement en contradiction avec la volonté originelle de salut de Dieu, volonté immanente à la création pour le Christ et à son accomplissement en lui. Ce péché dit donc que le salut, envisagé par Dieu pour l'homme comme homme, n'est plus effectivement transmis par son origine, de telle sorte qu'il existe concrètement une contradiction entre son ordination à Christ et sa détermination par la solidarité universelle dans le péché.* » [8]

Ce qui est premier, c'est donc ce qui est au terme, ce vers quoi en Christ tend l'humanité, ce que j'appelle l'*Eschaton* : l'Ultime. Le péché marque l'opposition présente entre notre histoire et la dynamique de l'Ultime.

6. Hans KUNG, **Christ sein,** op. cit., p. 413.
7. Walter KASPER, **Jesus der Christus,** Mainz, Matthias-Grünewald Vlg., 1975 (4e éd.), p. 241.
8. ID., **ibid.,** p. 240.

le péché du monde : solidarité négative et dimension socio-politique

D'autres théologiens, ceux déjà cités plus haut, sont encore plus précis. Le refus qu'ils opposent au péché d'Adam comme faute historique déterminant le futur provient d'une double nécessité : reconnaître que les hommes sont les seuls producteurs solidaires de leur histoire, et non pas un seul. Ils insisteront en conséquence sur la solidarité négative et la dimension socio-politique du « péché du monde ». L'antécédent du mal, c'est le tissu historique que les hommes ne cessent de produire. Toutefois cette production négative ne peut être signifiée comme péché que sur l'horizon d'une promesse eschatologique, désormais immanente à la structure de l'humanité. Le péché représente la contradiction entre le cours concret de notre histoire et la vocation ultime des hommes manifestée en Jésus-Christ. C'est à partir de l'« Ultime » révélé en Jésus Christ que le péché peut être désigné, et non à partir d'un passé qui aurait définitivement orienté notre histoire dans une voie de perdition. La transgression des interdits s'enracine dans l'irréfragable désir soulevé par la réalisation ultime. C'est donc la vocation très haute des hommes qui rend notre histoire si contradictoire et si pécheresse. « *L'impatience est le commencement de tout péché* », écrivait F. Kafka dans son journal. L'impatience est inhérente à la promesse ultime comme structure concrète de l'humanité révélée en Jésus Christ. C'est la grandeur du « second Adam » qui explique la « transgression » du premier, symbole de l'humanité.

IV

---

bilan

Ces orientations fondent les disparitions précédemment mentionnées. Le péché résultant de l'entrelacs des décisions personnelles et collectives, il devient inutile d'imaginer une faute originaire pesant sur l'histoire entière ; il est non moins inutile de rêver d'un paradis premier, s'il est vrai que le paradis est le terme d'une histoire construite par la responsabilité de tous, dans le négatif comme dans le positif. Cette réinterprétation du « péché originel » témoigne d'un rapport complexe avec la doctrine augustinienne. Je schématise en la décrivant sous la dialectique de la discontinuité et de la continuité.

discontinuités

On peut assez facilement marquer les discontinuités : les enjeux du dogme se sont déplacés. Il est vain de vouloir apporter une réponse satisfaisante à la question sans cesse renaissante du « pourquoi » du mal, ou de la souffrance. Les théologiens modernes sont plus fidèles au sens obvie de Gn 2 - 3. Le serpent par sa question pose une énigme. Il fait apparaître comme non évidente la nécessité d'un interdit. A la question de Dieu, « *pourquoi as-tu fait cela ?* », c'est-à-dire pourquoi as-tu posé cette question sur l'interdit, le serpent ne répond pas. L'énigme demeure entière, et l'auteur de la Genèse ne prétend pas la résoudre. Le conte rapporté par Gn 2 - 3 donne à penser que justement il n'est aucune réponse à la question sans cesse renaissante : « comment se fait-il que dans une création bonne, apparaissent le mal, la souffrance et la mort ? ». Sur ce point, le théologien ne dispose d'aucun secret, car l'Ecriture n'en livre aucun. Au contraire, l'Ecriture accentue la question, puisqu'elle fait du caractère fini de l'être humain une conséquence de sa création. L'homme est un être mortel, il est poussière. La mort en Gn 3 n'est pas une sanction, elle met un terme à une vie de peines et de souffrances. L'enjeu n'est donc plus celui de la recherche d'une réponse au problème du mal, l'enjeu est celui d'une histoire qui est entre nos mains, puisque les maux que nous produisons sont nos maux. Quant aux autres, ceux qui viennent de la nature ou du hasard, on peut les combattre et peut-être les faire reculer, on ne peut les abolir, ils appartiennent à notre existence créée. C'est pourtant en voulant sans cesse dépasser leurs propres limites que les hommes pèchent ou deviennent saints. Le péché n'est ni nature ni fatalité, puisqu'il est notre produit. Il n'est pas davantage cause de la globalité du mal.

une discrétion nouvelle face au problème du mal

La grande discontinuité avec la théorie augustinienne du péché consiste en ceci : nos théologiens modernes ne cherchent plus dans le péché une explication du mal toujours renaissant, pas plus qu'ils n'attendent de la « conversion » une abolition de la souffrance ou de la mort. Les conditions de l'existence finie échappent à toute explication religieuse. Les sages, Job ou Qohélet, leur ont appris la modestie.

Cette discontinuité s'explique par de multiples facteurs. J'en signalerai deux : l'un que j'appellerai sociologique, l'autre philosophique.

recul de l'explication religieuse au profit de l'agir technique

Le facteur sociologique provient de la disparition de la religion comme facteur d'explication des contradictions sociales, en un moment où les

hommes s'efforcent de remédier à ces contradictions par des actions qui leur sont homogènes. Dès lors, une explication globale et transcendante des contradictions cesse d'être efficace, puisque des actions partielles résolvent mieux certaines des contradictions supportées. Ceci est vrai non seulement au niveau des rapports sociaux ; ceci est également vrai dans le cas de maux naturels. Il est plus utile de connaître les causes immédiates d'une épidémie que de s'en référer à des responsabilités transcendantes. Connaître la cause immédiate donne une maîtrise réelle, alors que l'autre mode de penser se déroule dans l'imaginaire. La maîtrise partielle de certaines contradictions humaines établit le caractère idéologique des réponses globales. Si on a lu dans le conte de Gn 2 - 3 une réponse au problème du mal, ce n'est pas que le texte la proposait, c'est qu'on pressait le texte de la donner. Le texte est désormais restitué à son énigme originelle.

kant ou les sciences humaines au lieu de platon ou de saint thomas

Il l'est d'autant plus que les outils conceptuels utilisés ne relèvent plus de la métaphysique classique, telle qu'elle avait été élaborée dans le platonisme d'un Augustin ou dans le thomisme. Ils sont empruntés ou à Kant, ou parfois, mais encore avec timidité, aux sciences humaines, psychanalyse et sociologie. L'emploi de ces outils a pour fin de laisser le poème de la Genèse être un poème, toute explication s'achevant en platitude.

Peut-être est-ce sur ce point que se produit la rupture d'avec la doctrine antécédente. Elle était devenue explication par recherche d'explication historique. Elle disait « le responsable » du mal. En voulant évacuer la fatalité, elle imposait une nécessité héréditaire non moins contraignante. Elle oubliait que le conte ou poème de Gn 2 - 3 (car il ne faut pas séparer le récit de création du récit de l'expulsion du jardin) a un sens inépuisable, et que l'événement chrétien lui-même laisse ce sens ouvert. La cristallisation de ce texte en doctrine du péché originel, c'est-à-dire en rationalisation explicative, est une opération qui prive le conte et l'avènement du Christ, représentant le parcours inverse, de demeurer source inépuisée de compréhension de nous-mêmes et de notre histoire.

face à la tradition augustinienne : rupture, mais non abolition

Cette rupture avec la doctrine classique n'est pas son abolition. Les revendications fondamentales de cette doctrine demeurent : l'arbre de vie est inaccessible sinon dans le don accepté, et la liberté n'est pas à soi-

même commencement pur ; elle est conditionnée et solidaire jusque dans sa relation la plus radicale : Dieu. Les mécaniques explicatives n'ont jamais complètement brouillé le sens du conte ou éteint son énergie encore présente. Il serait donc erroné, à mon avis, de ne pas lire dans ces essais nouveaux la reprise de ce qui s'esquisse ou se fourvoie dans la doctrine augustinienne : parler de la relation de l'homme à Dieu en christianisme sans inclure une histoire collective de cette relation, c'est oublier le caractère proprement historique du christianisme jusqu'en sa doctrine de la Rédemption par la mort et la résurrection de Jésus. La liberté des hommes n'est jamais « monadique ». Elle atteint autrui au même titre que celle d'autrui la touche. Il reste que cette réciprocité des libertés humaines dans leur lien à l'Ultime, Dieu, n'est pas traduisible en une explication rationnelle satisfaisante. Pour évoquer le jeu ultime des libertés devant Dieu, le conte, par son ouverture, est plus adapté que le langae explicatif.

le poème de la création et de la chute : un texte inépuisable

Le conte de Gn 2 - 3 demeure inépuisable : il donne à penser sur nous-mêmes sans que nous puissions clore cette pensée. Il suffit de lire le texte tout haut dans une assemblée pour s'apercevoir que les symboles sont toujours aussi puissants pour mettre en mouvement la réflexion. Le tort des explications, c'est de n'être pas assez modestes pour respecter la polysémie (la pluralité de significations) du texte. D'ordre historique comme celles d'Augustin, elles désignent le coupable, Adam, mais ce faisant elles innocentent les successeurs tout en les maintenant dans un destin inévitable. D'ordre structurel comme celles qui tentent nombre de théologiens, elles nous paraissent plus raisonnables, mais elles risquent d'occulter la face nécessairement historique du péché. D'ordre « sociologique », elles croient repérer les causalités sociales qui produisent les récits racontant notre culpabilité collective, mais elles outrepassent leur possibilité d'explication, jouant, elles-aussi, l'inflation du concept.

Dans l'introduction à ce cahier, Michel Simon évoquait le travail poursuivi depuis deux ans. Ce travail devait s'achever dans un débat. Ce débat eut lieu, mais il a établi une seule chose : il ne suffit pas d'avoir de nouvelles méthodes et de nouveaux instruments pour penser rigoureusement ce qui se présente dans le conte ou le symbole. Cet essai d'une théologie autre et inédite aura concrètement appris qu'autant est facile une déclaration d'intention, autant est difficile une création. La

théologie augustinienne, la théologie classique, l'interprétation kantienne ne satisfont plus. Je ne connais pas pour ma part d'essais nouveaux pleinement convaincants. Le conte et le symbole demeurent. Ils continuent de dire notre condition collective devant Dieu. Nous n'avons plus la naïveté des anciens pour expliquer, ni l'audace des théologiens du XIXe siècle pour nier. Nous sommes dans cet entre-deux où toute création est possible pour celui qui sait s'abandonner à la lente maturation de la pensée.

christian duquoc

approche "matérialiste" du récit de la chute

genèse 3

Faire une approche marxiste des premiers chapitres de la Genèse, se livrer à une approche matérialiste du récit de la création et de la chute, est-ce opérer une réduction de ces textes, leur ôter toute signification actuelle ? Ou bien cela ne conduit-il qu'à montrer qu'ils constituent un des plus sûrs fondements d'une idéologie religieuse aliénante et conservatrice ? Après deux ans de travail sur la Genèse et l'ensemble de l'Ancien Testament, les auteurs aboutissent à une tout autre conclusion : ceux qui ont tué ces textes et les ont rendus soit réactionnaires soit insignifiants sont au contraire les théologiens qui ont pris le « péché » comme un fait de nature, originel, et qui l'ont entendu comme le choix du mal contre le bien, sous l'impulsion d'un serpent vu comme l'incarnation du démon. C'est cette théologie qui, pendant des siècles, a servi d'argument aux classes dominantes pour justifier leur existence et expliquer aux exploités qu'il était naturel qu'ils subissent un ordre inscrit dans la nature par le péché du premier homme. Par contre, analyser le texte comme un produit culturel d'une période donnée de l'histoire d'Israël — celle de la sédentarisation et de l'instauration de l'Etat monarchique —, discerner en ce produit la marque des contradictions de cette époque et de l'idéologie royale dominante qui en rend compte, c'est lui redonner toute sa vie et en faire surgir le sens positif qu'il peut prendre dans les contradictions et les luttes révolutionnaires d'aujourd'hui.

Nous avons gardé longtemps l'image du péché originel laissée par notre éducation enfantine, celle qui a marqué toute la tradition spirituelle de l'Europe, chrétienne ou laïque. Le mal : Adam et Eve avaient commis le mal, et le mal nous avait été transmis à travers la longue chaîne de générations qui reliaient Adam à nos grands-parents, à nos pères et mères. Nous étions pécheurs, le mal était en nous, nous étions de naissance voués au mal, aux limbes ou à l'enfer ; il fallait se résigner, accepter ce fait de nature, se méfier de ceux qui croyaient pouvoir changer les choses par leur action ; ce monde était irrémédiablement corrompu, vallée de lar-

mes que l'on ne pouvait traverser que dans la souffrance. Tout était perdu. Et pourtant, non, tout pouvait être sauvé, car un dieu était intervenu contre le mal, Jésus était descendu, et son sang avait coulé au Golgotha sur le crâne du vieil Adam, et le baptême était là ; si nous étions baptisés, si nous respections les promesses du baptême, si nous suivions Jésus dans la voie du sacrifice, si nous résistions bien aux tentations du démon, nous étions sauvés, nous irions au ciel, et notre ange gardien était là pour nous aider : « Seigneur, sauve-nous, délivre-nous du mal », de ce mal qui peu à peu se concrétise dans la chair adolescente, le sexe : le péché d'Adam et d'Eve n'était-il pas d'avoir « mangé le fruit », « croqué la pomme », de s'être livrés à leur impulsion sexuelle, et Yahvé leur fit honte de leur nudité, et ils cachèrent leur sexe, instrument du serpent. Ah ! ce serpent qui se dressait toujours sous les feuilles ! Il suffisait de prier, et pour le reste de se résigner à notre sort temporel de souffrance.

1 des images de l'enfance à une lecture historique et dialectique

Nous avons mis longtemps à nous débarrasser de ces images qui avaient même cessé de nous dégoûter, tant elles semblaient faire partie intégrante de l'histoire du christianisme. Rira bien qui voudra. Mais il est plus facile d'en rire que d'essayer de comprendre ce qui est réellement en cause dans toute cette histoire de serpent, de fruit, d'arbre, d'homme, de femme, de jardin et de Yahvé. C'est cette tentative de compréhension autre dont il sera rendu compte dans ce texte, amorce d'une recherche plus que conclusion, mais d'une recherche très passionnée, car ce dont il est question, nous semble-t-il, dans la Genèse, ce n'est que des problèmes actuels du bonheur des hommes et de leurs luttes historiques pour construire des rapports sociaux dont l'amour — et non plus le privilège, la loi et la violence — devienne le commandement suprême [1]. Historiciser et dialectiser le récit des origines et de la chute, à partir d'une approche matérialiste marxiste, nous paraît en effet ouvrir à ce texte le maximum de possibilités de sens pour les hommes d'aujourd'hui.

1. Avant d'aller plus loin, le lecteur pourrait relire avec profit les premiers chapitres de la Genèse auxquels il sera fait constamment allusion, en particulier le second récit de la création et celui de la chute (Gn 2, 4 à 3, 24 : document « yahviste »). Sauf indication contraire, la traduction utilisée est celle de la **Bible de Jérusalem.**

2 problèmes de méthode

Michel Simon a rapporté plus haut à travers quelles recherches laborieuses une perspective et une méthode de travail ont pu se construire. Nous ne préciserons donc ici que trois questions de méthode.

une lecture non théologique du texte

Une des premières conditions méthodologiques du travail nous a paru être de renoncer à toute lecture « chrétienne » du texte, c'est-à-dire à toute lecture faite à partir de Jésus-Christ, selon la formule de von Rad : « *Pour nous, même sur le plan herméneutique, le rédacteur* (de l'Hexateuque) *n'est pas « notre maître ». Nous recevons l'Ancien Testament des mains de Jésus-Christ et par conséquent toute exégèse de l'Ancien Testament dépendra de ce qu'est pour nous Jésus-Christ* »[2].

G. von Rad reconnaît qu'il serait « *inopérant* » d'apprécier les récits patriarcaux en fonction de leur « *contenu religieux* », mettant en évidence ce qu'ils ont de « *chrétien* ». Mais il maintient néanmoins une « *correspondance* » entre « *l'action de Yahvé dans l'Ancien Testament et ce qui s'est passé en Christ et par lui* » (VR.G., p. 39), cette correspondance étant lue à partir de l'événement Jésus-Christ ; le « *message* » de l'Ancien Testament annonce celui du Nouveau : il y a une « *surprenante conformité des interventions de Dieu dans l'Ancien Testament et de l'événement du Christ dans le Nouveau Testament — même si le contenu du salut est différent... l'Eglise du Christ se sait aussi en marche — semblable en cela à l'Israël de l'Ancien Testament —, partant d'une promesse vers un accomplissement* » (*Ibid.*, p. 39).

Nous avons délibérément adopté un point de vue inverse de cette lecture théologique et téléologique, et nous avons considéré que le texte de la Genèse devait être analysé, non comme texte « sacré », mais comme produit d'un travail littéraire effectué dans des conditions de production données, aussi bien économiques et politiques qu'idéologiques. Son écri-

2. Gerhard von RAD, **La Genèse,** Genève, Ed. Labor et Fides, 1949, p. 38. Pour simplifier les références des ouvrages auxquels nous renvoyons le plus souvent, nous utiliserons les sigles suivants :
VR. G. : Gerhard von RAD, **La Genèse, op. cit. supra.**
VR. T. I (ou II) : Gerhard von RAD, **Théologie de l'Ancien Testament,** t. I et II, Genève, Ed. Labor et Fides, 1971.
DV. I. I (ou II) : Roland de VAUX, **Les Institutions de l'Ancien Testament,** t. I et II, Paris, Ed. du Cerf, 1958, 1960.
LL. PA : Louis LIGIER, **Péché d'Adam et péché du monde,** Paris, Ed. Aubier Montaigne, 1960.

ture répondait donc à des nécessités précises à un moment donné de l'histoire d'Israël, elle est datée : le récit de la création et de la chute n'apparaît que tardivement comme texte écrit ; il faut bien rendre compte des raisons pour lesquelles on a éprouvé le besoin de l'écrire à cette période. On ne peut donc pas lire la Genèse comme récit de l'action de Yahvé dans l'histoire, comme histoire de la réalisation du plan de salut voulu par Yahvé et qui s'achèverait en Jésus-Christ, mais au contraire comme histoire du peuple, tentative du peuple de se représenter et de s'expliquer sa propre histoire. « Histoire du salut » doit donc être lu « histoire du peuple d'Israël », « promesse de salut » sera lu « aspiration du peuple » à quelque chose qui devra être précisé, et qui se traduit en termes mythiques et religieux de réalisation de la promesse du Créateur [3].

une lecture « symptomale » de l'exégèse classique

Positivement, nous avons donc d'abord traité le texte avec des concepts marxistes : mode de production, rapports de production, rapports de propriété, Etat, idéologie, etc. ; et cela nous a paru rendre possible la mise à jour des structures profondes du récit de façon plus satisfaisante qu'en prenant le texte « à la lettre » de ce qu'il dit (ce que von Rad appelle « *l'obéissance modeste de l'exégèse* » : VR.G., p. 39). Nous avons d'ailleurs été invités à cette méthode par l'exégèse la plus rigoureuse des théologiens eux-mêmes ; en fait, toutes les hypothèses que nous avons formulées, c'est chez eux que nous les avons trouvées enfouies. La rigueur scientifique et l'érudition d'un von Rad, d'un de Vaux, d'un Ligier et de beaucoup d'autres laissent constamment apparaître dans leurs textes une problématique matérialiste, où les questions sont traitées en termes de propriété, de classes, de rapports sociaux, d'idéologie, etc. Mais c'est précisément le présupposé théologique, la volonté de lecture « chrétienne » du texte, qui ne permet pas à cette problématique d'éclater dans sa plénitude ; l'idéologie religieuse du théologien vient voiler et enfouir les conclusions scientifiques de sa recherche qui affleurent à la surface de son texte sans jamais la déchirer. C'est ce déchirement de l'idéologie que nous avons amorcé.

3. Cf. FINSLER, cité par VR. G., p. 28, à propos de la légende : elle embrasse « la somme des souvenirs historiques vivants des peuples ; en elle se reflète en fait et en vérité l'histoire du peuple. Elle est la forme sous laquelle le peuple se représente son histoire ». Il restera à expliciter ce terme vague de « peuple », comme ensemble concret de groupes et de classes distincts, traversé de contradictions, au sein desquelles s'écrit la légende, en fonction d'intérêts et d'idéologies opposés et non d'un « peuple » comme unité indifférenciée.

une lecture non réductrice de la dimension religieuse du texte

Il ne s'agit pas pour autant de réduire le texte à une histoire économique et politique d'Israël. Le récit de la Genèse se présente bien comme texte religieux : ce qui est en cause fondamentalement, c'est bien l'Alliance, le rapport entre le peuple d'Israël et Yahvé ; les rapports de production, les rapports de pouvoir, les événement politiques ou autres sont toujours traités sous la forme d'un rapport à Dieu et souvent sous la forme d'un rapport homme-femme [4]. Le fait n'est pas superposé aux autres, il en est le cœur même ; ne pas en rendre compte serait à la fois un manque de rigueur et une condamnation au silence, car alors le texte ne dirait plus rien d'essentiel, non seulement pour notre époque, mais même pour l'Israël du X[e] siècle avant Jésus-Christ [5].

I

les premiers chapitres de la genèse : un texte historique

Quelle est donc cette « aspiration » du peuple d'Israël dont nous parlions plus haut ? Il semble bien que ce soit, en première approximation, la possession d'une terre qui ne lui appartenait pas : « *Un des facteurs prédominants du salut dans les récits patriarcaux est la possession du pays de Canaan* » (VR.G., p. 39).

4. C'est ce qui nous contraindra, dans une seconde partie, à approfondir les concepts marxistes à l'aide de concepts hérités de la pensée freudienne. Là encore, il est nécessaire de procéder à une intégration de concepts nouveaux dans le champ du matérialisme historique. Nous n'avons pas la possibilité de justifier théoriquement le passage de notre conclusion du champ des rapports de production à celui du désir.

5. Ces questions de méthode demanderaient à être explicitées et discutées beaucoup plus longuement. Ce n'est pas possible ici. En particulier, le rapport Ancien Testament / Nouveau Testament est une question centrale : comment, quand et par qui les textes ont-ils été successivement remaniés et sélectionnés pour former « l'unité » que l'on appelle aujourd'hui « La Bible » ? Quel rapport de continuité s'établit entre les deux sous-ensembles que sont l'Ancien et le Nouveau Testament ? Autant de questions complexes, par rapport auxquelles nous avons choisi de considérer l'Ancien Testament comme ayant un sens par lui-même, comme production d'une histoire spécifique qui n'a nul besoin de s'expliquer par sa reprise ultérieure dans la « rupture » chrétienne. Cela n'exclut nullement un rapport de continuité/discontinuité du Nouveau avec l'Ancien Testament.

l'appropriation d'une terre par un peuple nomade

Vön Rad insiste, dès le début de son ouvrage, sur l'impossibilité d'expliquer la Genèse sans la référer à l'ensemble de l'Hexateuque (Gn, Ex, Lv, Nb, Dt et Jos) ; or cet ensemble va de la création du monde à l'entrée des tribus en Canaan. Les textes les plus anciens, de l'époque des Juges, insérés dans les récits postérieurs, sont le récit de la longue lutte qui conduit des patriarches à la terre promise, à travers l'Egypte et le désert (cf. Dt 6, 20-24 et 26, 5-9 ; Jos 24, 2-13). Ce n'est que plus tard que sont ajoutés un récit des origines et une suite de généalogies qui relient Abraham à l'adam primitif.

Or ce qui est frappant dans ce récit et ce qui en fait un texte unique parmi tous les récits mythologiques de création et de chute, c'est son caractère historique ; le remaniement des traditions antérieures par le récit sacerdotal est tout entier orienté dans un sens précis : il ouvre le temps de l'histoire qui s'accomplira dans la conquête du pays par les tribus. C'est une création qui se fait dans le temps, dans une série de sept vrais jours, qui inaugure la temporalité et la finitude du temps ; c'est le début d'une histoire (cf. VR.G., p. 62) ; par ailleurs, il ne s'agit pas d'un de ces drames cosmogoniques familiers aux mythologies, mais tout s'y déroule dans un monde compréhensible à l'homme, tout est pensé en fonction du monde temporel.

Récit de la conquête progressive et pénible de la terre promise, de la soumission des Cananéens et de leur réduction à une sorte d'esclavage (cf. la corvée évoquée en Jg 1), le texte débouche sur l'accomplissement de cette aspiration des tribus, encore seulement confédérées, à la terre : c'est-à-dire sur l'établissement du royaume de David — le salut était considéré, dès l'époque des tribus, comme établissement dans un pays de culture, et David apparaît donc comme le réalisateur, tardif mais prodigieux, des anciennes promesses divines, renouvelées dans les alliances successives [6].

l'accomplissement de la promesse : traumatisme et contradictions

Or, s'il est exact que le récit yahviste date de la grande crise qui marque la constitution de l'Etat monarchique en Israël, à l'encontre de toutes

6. Sur l'accomplissement davidique de la promesse, cf. VR. G., pp. 25-26 : « Les résultats concrets du règne de David étaient clairs et prodigieux : David avait étendu les limites du royaume bien au-delà du territoire qu'avait occupé l'antique confédération des tribus à l'époque des Juges ».

les anciennes traditions des tribus, s'il est exact que ce passage à l'Etat crée un traumatisme profond en Israël, en même temps qu'il accomplissait la promesse et qu'il répondait à une nécessité politique vitale, on peut formuler l'hypothèse que le récit de la création et du péché répondait à une double nécessité interne : expliquer le « retard » intervenu dans la réalisation des promesses de Yahvé, expliquer les contradictions auxquelles conduit la réalisation de la promesse : la possession de la terre — objet de l'ancienne aspiration du peuple — ne se traduit pas par la conquête du bonheur, mais par des peines qui dépassent souvent de beaucoup celles que l'on subissait au temps du désir. Le mode d'appropriation à la fois réalise et détourne le désir : quelle « faute » originelle peut rendre compte de ce drame ? De même que Dieu a achevé sa création dans le repos, car tout est prêt pour que commence une existence bonne dans un cosmos dominé par l'homme, de même tout devrait s'accomplir dans la terre, dans le jardin enfin conquis, dominé, organisé sous la direction du roi. Et pourtant ce n'est pas la réalité actuelle, le monde ne correspond pas à cette perfection ; il faut donc rendre compte de cette contradiction et en justifier l'existence : une « chute » a bien dû suivre la création pour que le cosmos et la société, loin d'être limpides et purs comme le cristal, soient le domaine de l'opacité, de la souffrance et parfois du chaos revenu (cf. VR. G., pp. 58-59).

Ce qui commande donc l'écriture du texte de la Genèse, c'est la situation, les contradictions du peuple d'Israël à un moment de son histoire qui marque une rupture : l'institution de la royauté et d'un Etat monarchique centralisé. Comme le souligne von Rad, il est probable que la croyance à la création est ancienne dans des tribus qui vivaient dans l'atmosphère mythologique cananéenne saturée de mythes de création ; mais c'est tardivement, et à partir de l'histoire d'Israël vue de ce point d'aboutissement qu'est la monarchie, que cette croyance sera repensée théologiquement par le rédacteur yahviste, puis sacerdotal, et par le second Isaïe (cf. VR. T.I., pp. 123-126), jusqu'à être mise en prologue à toute l'histoire de l'humanité : « *Si prétentieuse que paraisse la chose, la création appartient à l'étiologie d'Israël* » (*Ibid.*, p. 125).

la centralisation monarchique, condition d'écriture du texte de genèse 2-3

L'accomplissement monarchique apparaît par ailleurs comme la condition d'écriture de ce texte. Seul le passage à la centralisation monarchi-

que pouvait rendre possible la conception d'un tel récit ; ce qui ressort des travaux de la majorité des historiens de l'Ancien Testament, c'est que seules la structure royale et la condensation sur le roi de tous le poids de l'Alliance et de la vie du peuple pouvaient permettre de penser et de raconter les origines à travers ces personnages que sont Yahvé, l'adam, Eve et le serpent, et ces éléments que sont le jardin, l'arbre, le fruit. Quelques points pourraient être explicités longuement, contentons-nous de les évoquer.

1) L'universalisme de la création et du péché impliqué dans la Genèse (Adam est le père de tous les hommes, sa faute les atteint tous) n'était concevable qu'à partir du moment où Israël, sorti de l'éparpillement de tribus nomades et devenu un royaume momentanément puissant, a pu faire l'expérience de l'universalité du mal, des contradictions, à travers ses contacts politiques, diplomatiques et militaires avec tous les grands empires voisins (cf. LL. PA., pp. 27-28).

2) La notion de jardin n'a pu prendre corps qu'à partir d'un Israël fixé sur un sol, pourvu d'un « pays » stable et unifié que n'avait pas en tant que telle l'ancienne confédération des tribus ; le paradis terrestre originel n'est-il pas construit à l'image de la terre promise et enfin conquise sous David et Salomon ? (cf. VR. T.I., pp. 198 et 202, et les descriptions de Dt 3, 20 ; 8, 7-9 ; 11, 10-12 ; 12, 9 ; 25, 19 ; Jos 1, 13-15 ; 21, 44 ; 22, 4 ; 1 R 5, 5 ; Mi 4, 4 ; etc.).

3) Le lieu unique où se concentre la sagesse de Dieu, l'arbre de la connaissance du bien et du mal, est aussi le symptôme d'un texte écrit d'un point de vue d'une société centralisée, à une époque où, comme dans les royaumes asiatiques, la sagesse, le savoir sont concentrés à la cour et au temple, où l'historiographe n'écrit que de ce double point de vue du roi — qui, dans le cas de Salomon, reçoit la sagesse de Yahvé —, et du sanctuaire. Joseph représente plus loin dans la Genèse l'idéal de ce jeune homme de cour bien élevé, connaissant les usages et la sagesse d'un monde et d'une cour qui, inspirée par celle de l'Egypte, n'en ressemble sans doute pas moins à celle de Salomon (cf. VR. G., pp. 372, 385-386, 402, 443-444).

4) La notion d'un homme unique ou d'un couple originel nécessitait l'expérience d'un peuple unique rassemblé dans son identité propre sous la monarchie ; il est curieux de voir comment peu à peu la représentation théologique repousse loin dans le temps une unification des tribus qui ne fut en réalité consécutive que de la conquête et de l'installation dans un

pays unique centralisé (cf. VR. T.I., pp. 17-18 ; VR. G., pp. 295, 301-302, etc.), et remonte finalement jusqu'à cette abstraction d'un même père originel ; de même, l'Eve originelle est pensée sur le modèle de l'Israël unifié (cf. LL. PA., pp. 237-239).

5) La notion d'un Yahvé unique, non seulement pour toutes les tribus, mais pour le monde entier, n'a pu s'élaborer complètement qu'en liaison avec l'unification politique des tribus, qui avaient probablement chacune leur dieu à l'origine, et avec la centralisation du culte dans le temple de Jérusalem, ville royale (cf. VR. T.I., pp. 18-32 et 200, VR. G., pp. 290-291, 305, 313, 316-318, etc.). Un parallèle est souvent fait aussi entre le Yahvé créateur du ciel et de la terre et le Yahvé fondateur du trône de David (cf. par exemple Ps 89).

définition du point de vue selon lequel doit s'interpréter ce texte

Ainsi, c'est seulement du point de vue d'un homme vivant dans la formation sociale juive postérieure à l'institution monarchique que pouvaient se réaliser cette grande rupture avec les anciennes traditions cultuelles, cette rationalisation et cette unification des anciennes légendes étiologiques et ethnologiques, cette condensation de l'histoire dans un dieu créateur et dans un homme originel, que nous trouvons dans l'Hexateuque et dans le récit des origines.

C'est bien à partir du mode de production dominant à l'époque de la royauté — avec ses contradictions, ses rapports de classe et de pouvoir et leur transcription dans l'idéologie et la manipulation des mythes et des légendes —, qu'il sera possible d'interpréter rigoureusement le récit de la création et de la chute.

II

un texte dialectique : les contradictions de la royauté

Cela nous amène à préciser notre hypothèse de la façon suivante : tout le récit de la création et de la chute (construction yahviste, sacerdotale et sapientielle) est commandé par l'idéologie dominante dans la phase royale d'organisation de la conquête de la terre et par les contradictions qu'elle comporte.

un texte énigmatique et contradictoire

Dans un premier temps, nous avons suggéré que ce récit était un texte historique, écrit en réponse aux questions concrètes d'une période spécifique de l'histoire d'Israël et non le texte abstrait, éternel, transcendant à l'histoire qu'en a fait une certaine tradition. Et pourtant ce texte n'est pas un simple écrit conjoncturel, il a survécu à son temps d'écriture, non seulement dans l'Ancien Testament [7], mais dans le Nouveau Testament où il a joué un rôle important en particulier chez saint Paul, et jusqu'à notre époque où tous les témoignages montrent qu'il continue à fonctionner.

texte vivant, car énigmatique

En nous réservant de reprendre plus loin la question générale de la survie historique de la symbolique judéo-chrétienne, nous ébaucherons cette piste de réponse à la question concernant la Genèse : ce texte est resté vivant et il a pu continuer à être lu et interprété parce qu'il est un texte énigmatique ; on a parfois expliqué ce caractère, propre aux textes sapientiels, comme l'expression même du mystère de Dieu. Nous en chercherons, pour notre part, l'explication dans une autre direction : il est énigmatique parce qu'il est contradictoire, expression des contradictions irréductibles qui traversaient Israël et que l'idéologie dominante a pu maintenir dans l'unité d'une même formation sociale à travers toutes ses vicissitudes jusqu'à son écroulement définitif qui rend possible la rupture et la reprise chrétiennes de la tradition juive.

la forme contradictoire de l'ancien testament

Précisons. Ce qui frappe dans tout l'Ancien Testament, c'est la répétition contradictoire du même récit, produit de la fusion de traditions contradictoires et de leurs remaniements successifs. Rarement on se trouve en présence d'un texte univoque. Pour n'en prendre que quelques exemples, il y a deux récits de l'institution monarchique et de l'intronisation de Saül, l'un qui insiste sur le bienfait de la royauté, l'autre sur ses méfaits et sur son caractère pécheur d'atteinte aux droits de Yahvé (cf. 1 S 9, 1-10, 16 ; 10, 27 b - 11, 15 pour la version « monarchiste » ; et 1 S 8 ; 10, 17-27 a ; 12, pour la version « antimonarchiste ») ; il y a deux récits du

7. Il y a sans doute peu de références directes au récit de la création et de la chute dans l'ensemble de l'Ancien Testament ; on peut se demander par contre si la structure des récits du début de la Genèse ne révèle pas, presque à l'état pur, la structure de l'ensemble de l'Ancien Testament.

péché de David qui conduit finalement à la justification de Jérusalem comme lieu du temple : l'un (2 S 24, 1) attribue à Yahvé l'initiative de l'ordre de recensement du peuple, l'autre (1 Ch 21, 1) l'attribue à Satan ; dans le premier cas, Dieu incite lui-même le roi au péché pour punir les fautes du peuple, dans l'autre, on voit apparaître le personnage tentateur de Satan qui réapparaîtra dans Job (Jb 1, 6), comme dans le récit yahviste de la chute apparaît le serpent. Il y a deux récits de la création d'Eve : dans le premier, elle est créée comme l'homme à l'image de Dieu (Gn 1, 27) ; dans le deuxième, Yahvé « *façonne* » l'homme avec la terre — terme de potier —, mais il « *bâtit la côte qu'il avait prise à l'homme en une femme* » — terme de maçon — (Gn 2, 7 et 22, traduction von Rad) ; et Eve est alors le seul être non tiré de la glaise. On pourrait multiplier les exemples.

Or ce caractère contradictoire de l'Ancien Testament n'est que la forme écrite et idéologique que prennent les contradictions qui traversent alors Israël.

les contradictions de la sédentarisation et du passage à la monarchie

Tous les historiens s'accordent à dire que la crise décisive, l'éclatement des contradictions d'Israël, correspond au moment où les tribus semi-nomades des temps antérieurs s'installent enfin dans la terre promise et conquise par la violence et se donnent un roi, devenant « *comme les autres nations* » au moment même où se réalise la promesse faite aux pères par Yahvé. Rappelons simplement les principaux éléments de ces contradictions.

Leur point focal est sans aucun doute la personne même du roi, comme représentant d'une nouvelle structure économique et politique. Les tribus sédentarisées sont très vite obligées, sous la pression des puissants royaumes voisins qui menaçaient leur existence, de se donner une structure politique centralisée, de se constituer en Etat, de choisir un roi qui dominera sur elles, comme Adam après le péché dominera sur la femme. La sédentarisation par conquête d'une terre a donc des conséquences qui bouleversent totalement les habitudes, les traditions, les modes de vie.

une double contradiction au plan économique

Sur le plan économique, une double contradiction éclate :

1) Entre nomades et sédentarisés : toute une partie de la population reste attachée au nomadisme, et refuse l'agriculture sédentaire ; l'Ancien Testament fait souvent allusion en particulier aux Qénites (Jg 4, 11 ;

1 S 15, 6 ; 30, 29 ; 1 Ch 2, 55) et aux Récabites (Jr 35, 6-39 ; 2 R 10, 15-17) ; dans les récits primitifs, le conflit est constant entre agriculteurs et pasteurs, c'est le conflit entre deux modes d'appropriation de la terre, entre deux formes de propriété : une propriété tribale collective (Nb 26, 52-56 ; 33, 54) qui établit entre chaque membre de la tribu une relative égalité, et une propriété privée (1 S 5, 8 ; Mi 2, 2 et 4, 4 ; 1 R 5, 5 et 1 R 2, 1) qui ouvre la porte à l'accumulation des propriétés et à la constitution des inégalités.

2) Entre paysannerie sédentarisée et administration royale qui gère l'Etat et les immenses domaines royaux. David et Salomon se sont taillés la part du lion sur les terres prises à l'ennemi et ils administrent ces domaines par l'intermédiaire d'officiers auxquels ils cèdent du reste une partie de ces terres (1 S 8, 15 et 17 ; 1 R 4, 7 ; 1 S 22, 7 - cf. DV. I. I, pp. 190-193). Aussi, le poids du nouveau régime sur la paysannerie sera très lourd. Le « droit du roi » règne sur les paysans : obligation de travailler gratuitement pour la terre et la cour du roi, réquisition des terres, prélèvement d'une dîme sur les cultures et les troupeaux, « *vous-mêmes deviendrez ses esclaves* » (1 S 8, 11 et 17 ; 22, 7). La cour vivait en suçant le travail et les biens des paysans (cf. 1 R 4, 7 ss.) ; le roi est un « *buisson d'épines* » inutile qui vit aux dépens de l'olivier, du figuier et de la vigne (cf. la fable de Jotham en Jg 9, 8-15). Comme dit von Rad en termes mesurés, « *la royauté comportait une limitation sensible des droits et une surcharge appréciable des conditions économiques de la paysannerie indépendante* » (VR. T. I., p. 60).

conséquences au plan politique de la centralisation étatique

La forme monarchique bouleverse les vieilles structures du peuple d'Israël :

1) Le développement d'un fonctionnariat de cour et d'un patriciat urbain gravitant autour du roi crée un pôle dominant où se concentrent peu à peu la richesse (appropriation des terres par le roi et un petit groupe de capitalistes urbains, concentration du commerce, imposition croissante), le pouvoir politique et le savoir, tandis que se prolétarise la masse de la population paysanne (cf. Is 5, 8 ; Mi 2, 1-4, etc.).

2) La constitution d'une armée permanente bouleversait toutes les traditions guerrières des tribus centrées sur le concept de guerre sainte et de chef charismatique, comme le manifeste l'opposition (et peut-être un soulèvement populaire) au projet de recensement évoqué dans 2 S 24 et 1 Ch 21. Par ailleurs l'armée coûte cher.

3) L'installation de la cour et du temple à Jérusalem fait augmenter la tension entre le Nord et le Sud, provisoirement réunis par la nécessité politique. Cette opposition traverse toute l'écriture de l'Ancien Testament ; mais, — élément important pour l'interprétation —, il est probable que toutes les traditions du Nord ont été recueillies et remaniées par les intellectuels du royaume du Sud, c'est à dire de Jérusalem, de la cour et du temple (cf. par exemple VR. T. I., p. 70).

reflet, au plan idéologique, de toutes ces contradictions

Sur le plan idéologique, se condensent en fin de compte toutes les contradictions créées par l'ordre social nouveau, le nouveau mode de production :

1) La centralisation étatique se traduit par une décomposition radicale des anciennes traditions tribales : une culture nouvelle se développe, qui est celle des classes dominantes de la cour, de plus en plus influencées par le modèle des grandes cours étrangères, en particulier l'Egypte, ou par la culture cananéenne préexistante à Jérusalem.

2) C'est donc toute la conception sacrale de l'ancien Israël qui est mise en cause par l'existence de la royauté, de sa cour, de son armée, etc. ; l'Etat est peu à peu désacralisé, laïcisé, sécularisé ; le trône du roi tend à se substituer à celui de Yahvé ; sans avoir jamais été divinisé à la manière des rois orientaux, le roi n'en est pas moins détenteur du pouvoir reçu de Dieu, source de prospérité et de fécondité, revêtu de la dignité sacerdotale ; le roi historique tend à effacer le roi messianique à venir.

3) Cette contradiction se condense sur l'opposition au temple de Jérusalem où avait été transportée l'arche d'alliance, sanctuaire d'Etat, dont les prêtres étaient fonctionnaires royaux, édifié dans une ancienne ville cananéenne sans rapport traditionnel avec Yahvé, ce qui a rendu nécessaire toute une manipulation des traditions pour justifier le choix du site et l'unité des deux trônes de Yahvé et de David (cf. 1 S 4-6 ; 2 S 6 et 24, pour le récit du voyage de l'arche). Toute une série d'oppositions, tribales ou prophétiques, venues du Nord ou des classes opprimées du Sud, se manifesteront dans toute l'histoire d'Israël ; le texte de l'Ancien Testament va à la fois les intégrer et les voiler. C'est même sans doute à ce niveau religieux que se fait, en dernière instance, le bouclage de l'ensemble des contradictions dont nous devons analyser maintenant l'effet sur l'écriture de notre texte de la Genèse et la question du « péché originel ».

III

idéologie royale et forme de l'interdit

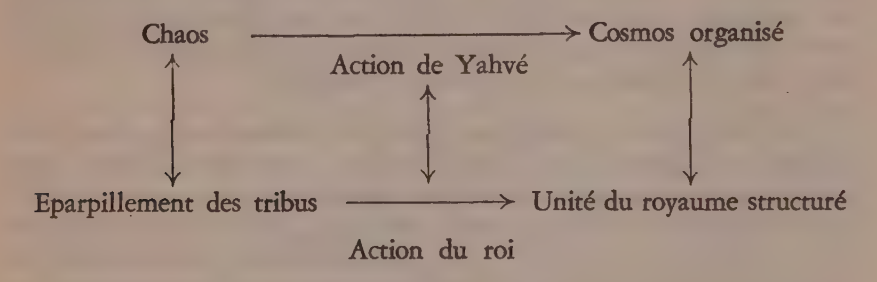
L'hypothèse faite est donc que c'est l'idéologie royale qui commande l'organisation du récit de la création et de la chute.

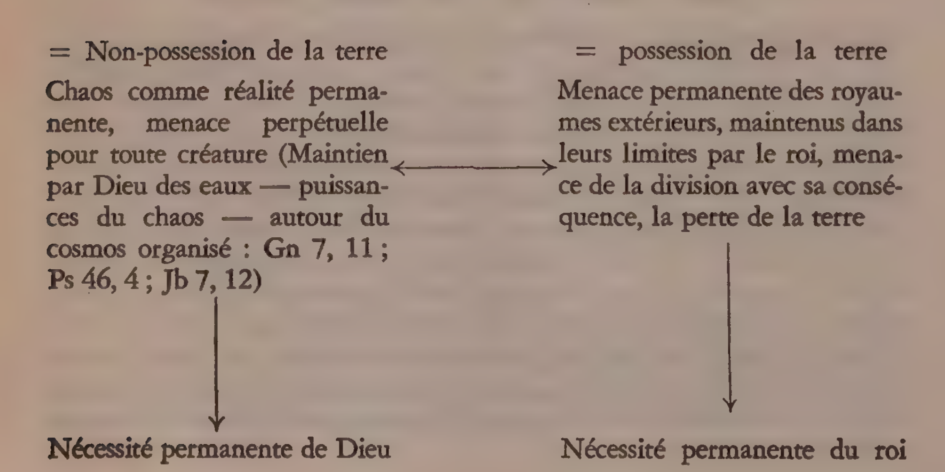
structure « royale » du récit de Genèse 2-3

Nous allons maintenant vérifier cette hypothèse sur quelques points précis, qui auront valeur d'exemples.

rôle de yahvé dans la création, rôle du roi pour israël

Il y a parallélisme entre l'acte de création du cosmos par Yahvé, et l'acte de constitution d'Israël par le roi.





structure « royale » du jardin

1) Le Dieu créateur est conçu comme trônant au milieu d'une « cour céleste » (cf. Gn 3, 22 ; 1 R 22, 19 b ; Jb 1, 6 ; Is 6, 1-3 et VR. G., p. 55).

2) Le jardin d'Eden est représenté comme un parc royal (cf. Ez 31, 8), plantation d'arbres, comme seuls les grands rois pouvaient en faire (cf. VR. G., p. 75).

3) L'arbre a souvent dans l'Ancien Testament une signification royale (cf. par exemple Jg 9, 7-17 ; Ez 17, 3-4 ; 31, 3-9 ; Jr 48, 45 ; de même, le Cantique des cantiques lie constamment l'image de l'arbre et du jardin — qu'est l'épouse — à celle du roi — le bien-aimé qui entre dans son jardin). Par ailleurs, l'arbre du « centre » renforce encore ce symbolisme royal : il y a parallélisme entre les attributs de Dieu dans le jardin et ceux que l'on attribuera au roi, centre du peuple, comme l'arbre de Yahvé était au centre du jardin (cf. par exemple 1 R 3, 8-9, avec référence explicite à la connaissance du bien et du mal : le roi Salomon est « *au milieu du peuple* » et demande la Sagesse, le discernement du bien et du mal que Dieu lui donnera — lui accordant ainsi ce dont Adam avait dû s'emparer).

4) Le rapport arbre-jardin est structuré aussi comme le temple où le roi était couronné :

Jardin = domaine sacré gardé par les Kéroubins	←——→	Temple = espace sacré
Arbre intouchable au centre du jardin	←——→	Saint des Saints au centre du temple.

Dans le même sens, le rapprochement peut être fait entre l'arbre et la colonne auprès de laquelle le roi est couronné et conclut l'alliance avec Yahvé (cf. 2 R 23, 3 et DV. I. I, p. 159).

La même structure d'interdiction joue d'ailleurs successivement pour l'arbre dans la Genèse, puis pour l'arche contenant les commandements (il est interdit de toucher l'arche, même aux Lévites, cf. 2 S 6, 68 ; Ex 29, 37), puis pour le temple dont les historiographes montreront la continuité avec l'arche, en rattachant idéologiquement David à Moïse.

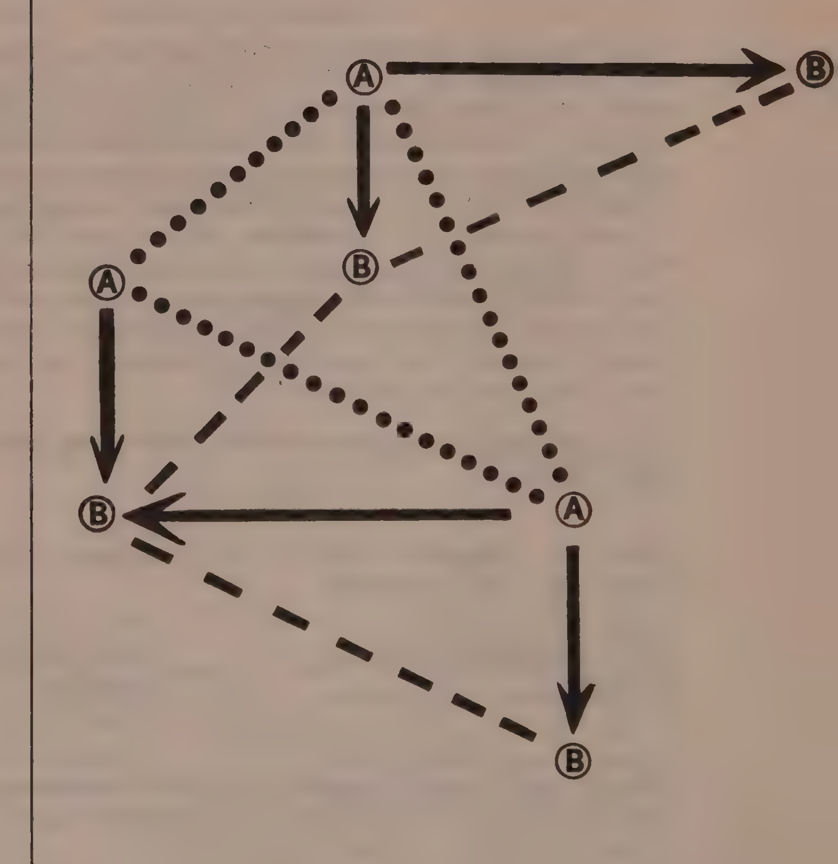
Adam Eve Dieu Serpe

Royaume d'Israël (territoire-pays)

Peuple d'Israël

Roi d'Israël

Roi universel



A . . . . A . . . . A = 1er schéma

B . . . . B . . . . B = 2^e schéma

→ = déplacement

un rite d'intronisation royale

Le rapprochement a souvent été fait : l'intronisation d'Adam sur le monde est racontée sur le modèle des rites royaux d'intronisation, avec des temps identiques.

1) Intronisation, couronnement du roi au centre de son peuple en fête, faste royal.

2) Enoncé de la loi du respect de laquelle dépend la vie ou la mort, le bonheur ou le malheur du peuple.

3) Chute : non respect de la loi, et sanction divine (cf. par exemple 1 R 1-10 = sacre et splendeur de Salomon ; 11 = péché et chute ; 12 = sanction : lutte entre les descendants, rupture du royaume, redoublé en 13, 33-34 = péché et extermination de Jéroboam). Les psaumes d'intronisation feront parfois même le lien direct entre intronisation et création (par exemple, Ps 47 et 93).

interdiction et transgression

Si le récit des origines est bien une histoire royale, en quoi consiste l'interdiction ? Qui vise-t-elle ? En quoi consiste la transgression ? C'est ici que se nouent la contradiction et l'énigme du texte : comme dit l'Ecclésiastique, « *toute transgression est une épée à deux tranchants* » (Si 31, 3). En fin de compte, tout tourne autour de la question : qui est le roi ? Que fait-il ?

Deux schémas se superposent dans les premiers chapitres de la Genèse, que l'on peut présenter sous la forme suivante :

premier schéma

C'est la transposition sur les origines d'une structure imaginaire attribuée à la société patriarcale des tribus à l'époque où cette société a été complètement bouleversée par la sédentarisation et par l'institution monarchique. Le schéma subsiste à travers tout l'Ancien Testament à l'état de rêve messianique. C'est un schéma ternaire d'harmonie et de paix où existe entre le peuple et la terre un rapport direct sous la seule royauté de Dieu, qui peut être symbolisé par l'univers de l'homme et de la femme tel qu'il existe au début du récit : l'homme ne domine la femme que comme il domine le reste de la création, c'est-à-dire en l'ayant nommée, en lui ayant donné son nom de « femme », mais ils sont unis : elle est l'os de ses os, la chair de sa chair. Rappelons que, dans les tribus et même dans la confédération, les pâturages, les points d'eau ou la terre

sont propriété collective, mais que la terre est répartie entre les individus dans le cadre de la tribu, entre les tribus dans le cadre de la confédération : individus ou tribus ont la possession privée de la terre[8]. Yahvé est le seul roi reconnu et l'institution monarchique est totalement étrangère à la tradition mosaïque. La seule contradiction que connaît l'homme, c'est qu'il ne maîtrise pas son propre rapport à la terre : la connaissance lui est interdite, il agit sous la conduite de Yahvé qui lui dicte sa loi par l'intermédiaire de chefs charismatiques — reflet de la situation de tribus ballottées sans volonté propre de Chaldée en Egypte selon les flots de grandes migrations, les périodes de famines, et un ensemble de conditions économiques et politiques qu'elles ne maitrisent pas. Le serpent va faire éclater cette contradiction.

second schéma

Le passage au second schéma — celui qui suit la transgression — transforme le schéma ternaire fermé en un schéma à quatre temps ouvert par le moyen d'un certain nombre de déplacements provoqués par la création d'un roi d'Israël autre que Yahvé.
Adam devient le roi, il se substitue à Yahvé, il devient, selon la remarque de celui-ci, « *comme l'un d'entre nous* », tandis que la femme prend la place des tribus et le rapport du roi aux tribus est toujours exprimé par la même formule : « *Vous êtes mes os et ma chair* » (David aux tribus, 2 S 19, 12-14) ; il est désormais investi de la connaissance, de la sagesse qui manquait à l'Adam du premier schéma, il a l'initiative historique, il sauve le peuple, il discerne le mal à éviter et le bien à faire, il est à la fois roi et juge, il est celui vers qui se porte tout le désir de la femme-peuple, et Dieu lui « *bâtit* » une maison, une descendance, comme il avait « *bâti* » Eve de la côte d'Adam. Ce déplacement de la figure d'Adam et d'Eve se double d'un second déplacement : d'une part Yahvé cesse d'être le roi direct d'Israël, il faudra désormais entre lui et Israël une alliance, un contrat passé par l'intermédiaire du roi et que le remaniement postérieur des textes préparera dès l'origine par toute la série d'alliances passées avec Adam, Noé, les patriarches, Moïse, par lesquelles Yahvé donne à Israël une souveraineté sur la terre ; mais d'autre part, un personnage nouveau est intervenu : le serpent, qui n'est pas l'incarnation

8. Sur la distinction classique entre propriété et possession, voir Maurice GODELIER, **Sociétés précapitalistes,** p. 57, et DV. I. I, pp. 251-254. Le rapport époux-épouse comme image du rapport peuple-terre (ou ville) est constant dans l'Ancien Testament, en particulier dans la littérature prophétique, le Cantique des cantiques, etc. Voir par exemple LL. PA, pp. 283-285.

du mal, mais simplement « *l'adversaire* », symbole des puissances chtoniennes et des royaumes étrangers attachés à la terre, auxquels Israël s'assimile peu à peu à mesure que se confirme la sédentarisation, jusqu'à « *se donner un roi* » pour être comme les autres nations ; la « *séduction* » du serpent a opéré : ce n'est plus Yahvé qui règne sur Israël (1 S 8, 7), mais un roi comme les autres ; l'épouse a trahi, elle est devenue la « *prostituée* » dont l'image revient constamment dans l'Ancien Testament.

la nature du péché que révèle cette lecture

Le péché n'est rien d'autre que ce passage. Se donner un roi était pour Israël s'approprier la maîtrise de sa propre existence, comme Eve s'approprie le fruit de l'arbre en l'offrant à Adam, comme les tribus offrent la royauté à Saül. Or cela provoque le grand traumatisme, la contradiction fondamentale qui commande l'existence d'Israël : par nécessité de survie politique, les tribus engendrent un roi comme la femme engendre l'homme, mais le roi domine les tribus et les détruit, comme l'homme domine la femme dans le texte de la Genèse : « *Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi* » (Gn 3, 16). « *Mon père a rendu pesant votre joug* — dit Roboam de Salomon —, *moi j'y ajouterai encore* » (1 R 12, 14) ; tel est le rapport du roi aux tribus. Il est le sauveur dont la femme-peuple a besoin, mais il l'opprime en la gouvernant comme les autres rois-serpents. En termes de rapport à la terre, le changement est net : le roi a désormais la propriété de presque toutes les terres qu'il partage avec une classe de grands propriétaires se substituant aux propriétaires anciens (tribus et familles) : la propriété royale se substitue à la propriété collective, le roi devient l'incarnation de la tribu et du peuple (cf. DV. I. I, pp. 190-193) ; il peut aussi remettre des terres à ses serviteurs et à ses officiers : il y a une possibilité, relativement peu courante, de possession privée.

Si l'on suit jusqu'au bout cette lecture, la nature du péché est claire : c'est de s'être donné un roi ; le péché est l'institution monarchique, c'est d'avoir mis la main sur la prérogative de Dieu : « *Ce n'est pas moi qui règnerai sur vous, ni mon fils non plus* — dit Gédéon —, *car c'est Yahvé qui doit être votre « souverain* » (Jg 8, 23) ; et il est glorifié pour sa réponse. Là est la source de toutes les violences, injustices, dominations de classes que dénonce le courant prophétique ; le péché est dans l'institution de cet Etat qui est le signe d'une société de classes dominée par la violence et le sang, et qui finira dans le sang.

Cependant les choses ne sont pas si simples et il est d'ailleurs douteux que cette lecture univoque aurait survécu à la conjoncture qui l'avait engendrée. Car, en même temps qu'elle est manifestée comme péché historique que symbolise aux origines le récit de la Genèse, la royauté est constamment traitée comme phénomène positif, fondamental pour Israël ; l'association du thème royal au thème du paradis est fréquente, même chez les prophètes (cf. par exemple Is. 11, 1-9) ; le roi a la sagesse comme Salomon, ou le courage et la prudence de David. Il serait même aisé de montrer comment, dans l'Ancien Testament, la tradition anti-monarchique a été réintégrée dans l'idéologie dominante qui est l'idéologie royale.

On a vu plus haut que les auteurs des textes envisagés ici avaient écrit l'histoire du point de vue du roi, de la cour et du temple ; l'alliance davidique et le choix de Jérusalem clôturent le cycle des traditions d'élection : « *l'époque des interventions directes et créatrices de Yahvé dans l'histoire du salut avait pris fin avec le début de la monarchie et, dans le peuple, l'attente et la disponibilité à l'égard de tels événements avaient disparu* » (VR. T. I, p. 69)[9]. Le roi a sans doute usurpé la souveraineté qui n'appartenait qu'à Yahvé — là est la première face du « péché » — ; mais il n'en reste pas moins qu'il est désormais le garant et le protecteur de la justice — au sens biblique fondamental — dans le pays. Des rapports justes entre les hommes et entre le monde et eux ne sont désormais concevables que dans le cadre de la royauté ; or dire « justice », c'est dire respect de la vie[10] à l'intérieur de la communauté dans un ordre qui est maintenant l'ordre royal. La connaissance, dans son sens total de savoir intellectuel, mais aussi de sagesse, d'expérience et de pouvoir, est maintenant le fait du couple roi-temple ; le salut du peuple est inséparable de l'existence d'un roi qui est le sauveur vers lequel se retourne le peuple, comme la femme vers l'homme après qu'ils eurent mangé le fruit. Autrement dit, le déplacement de la royauté, de Yahvé à Adam, se traduit aussi par un déplacement de l'interdit et de la transgression : le péché est désormais de s'approprier ce qui appartient au domaine du roi, de ne pas respecter le droit du roi,

9. On lira avec grand intérêt sur ces questions le livre de Michel CLEVENOT, **Approches matérialistes de la Bible,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, en particulier les premiers chapitres.
10. Sur ce concept de justice et son lien avec la vie et l'ordre royal, voir en particulier VR. T. I, pp. 320-331.

dépositaire, intermédiaire et lieutenant de la sagesse et du pouvoir de Yahvé. Quiconque ne respecte pas le trône du roi est maudit, là est la nouvelle loi dans le monde qui suit le premier « péché » : Ligier fait justement remarquer que ce qui sert d'horizon à l'histoire de Caïn et Abel, c'est la compétition entre les frères ennemis pour la royauté, et dans ces luttes l'élu est celui qui occupe la place d'Abel (le berger-cadet David-Abel combattu par l'aîné-agriculteur Saul-Caïn, le cadet Joseph qui manque d'être assassiné par ses frères à cause des rêves qui lui annoncent sa souveraineté et son élection, etc.), tandis que celui qui combat l'élu royal est toujours le Caïn rejeté de la terre et de la communauté (Cf. LL. PA., p. 269).

le roi médiatise le rapport à yahvé

Entre ces deux faces du péché, c'est la seconde qui « surdétermine » la première, en ce sens que c'est désormais à travers ce péché historique de contestation du roi que se manifeste le péché de contestation de Yahvé ; la Genèse historicise le péché comme la création : c'est à l'intérieur de l'histoire — pensée ici sous la modalité de l'idéologie royale — que s'établit la relation de l'homme à Yahvé, et c'est cette histoire sous toutes ses faces — c'est-à-dire sous toutes ses formes de relations : entre hommes, entre hommes et femmes, entre hommes et nature, entre hommes et Yahvé — qu'il s'agit de penser et d'écrire en même temps qu'on la fait.

yahvé accepte cette entrée de l'homme dans l'histoire

Et Yahvé accepte d'ailleurs très bien, parfois même avec humour, cette situation nouvelle d'« après le péché » ; il avait certes façonné et bâti l'adam pour une autre vie, d'harmonie, de paix, de jouissance heureuse et sans contradiction, de sexualité sans honte ni réserve ni culpabilité, de rapports sociaux sans luttes ni conflits. La seule contradiction de cette situation était que l'adam n'en avait pas la maîtrise, c'est-à-dire finalement la responsabilité — sinon celle de respecter l'interdit portant précisément sur l'appropriation de la connaissance de ce qui est bon et mauvais pour la vie, sur l'organisation, l'ordre rationnel de sa propre existence. En somme, sa contradiction était de ne pas être entré dans l'histoire réelle des hommes, et le serpent — l'être de l'histoire, symbole de ceux qui sont déjà dans l'histoire, les royaumes étrangers — fait éclater cette contradiction. Et Yahvé reconnaît cette entrée dans l'histoire que conditionnait le « péché », c'est-à-dire cette situation dont rendaient compte les auteurs des textes, cet ensemble de contradictions,

de luttes de classes, d'exploitations, de dominations, d'injustices, de sang versé. Il laisse les hommes tirer les conséquences de leur responsabilité historique : leur sortie du paradis ; et il passe avec eux un nouveau contrat, une alliance, de roi à roi — sur le modèle des accords diplomatiques entre rois orientaux de l'époque (cf VR. T. I, pp. 120-121) —, qu'il renouvelle après chaque rupture jusqu'à la dernière étape de la royauté, hors de laquelle même les prophètes les plus critiques de l'institution monarchique n'imaginent pas de salut possible. Yahvé va même jusqu'à remettre au roi, héritier de l'Adam, la connaissance que celui-ci s'était indûment appropriée, la sagesse de Joseph, celle de Salomon : *« Il les remplit de science et d'intelligence et leur fit connaître le bien et le mal... Il leur accorda encore la connaissance, et les gratifia de la loi de la vie »* (Si 17, 7 et 11). Après tout, se dit Yahvé, puisqu'ils ont choisi la voie de l'histoire, qu'ils en connaissent la négativité, mais qu'ils aient les moyens de mener cette dialectique jusqu'à la résolution de ses contradictions. Et c'est désormais dans l'histoire qu'il y aura ou non péché, selon la forme et l'ordre que les hommes donneront à la réalité : voilà le premier déplacement qu'opère la notion de péché remaniée et écrite par les auteurs de l'époque royale.

l'ouverture de la dialectique

Mais si la transgression est à double tranchant, toute dialectique est à trois temps, et le déplacement du péché dans l'histoire va faire apparaître une troisième signification du péché : le péché fut de se donner un roi — c'est-à-dire de prendre la maîtrise de l'histoire — ; puis, dans l'histoire, le péché est de ne pas respecter le roi à qui Yahvé donne sa sagesse. Mais l'alliance n'est maintenue que si le roi à son tour, nouvel Adam, résiste à la tentation de reproduire dans l'histoire le péché d'Adam, c'est-à-dire de s'approprier Dieu, en d'autres termes de fermer l'histoire à son profit au lieu d'y jouer le rôle pour lequel il est investi du pouvoir royal : la conduire à la solution de ses contradictions, introduire à travers les luttes elles-mêmes la paix, l'harmonie, la jouissance heureuse, la sexualité sans culpabilité, les rapports sociaux sans violence, dans une terre où coulent le lait et le miel, et la justice comme l'eau du torrent et où l'amour sera chanté sans fin comme dans le Cantique. L'exégèse classique parlera ici de roi messianique et d'ouverture eschatologique ; ce qui est concrètement en cause, c'est bel et bien la fermeture de l'histoire à un moment donné du développement de ses contradictions, au prix d'un renforcement des injustices et des oppressions.

Comme dit Ligier, « *la tentation est de s'installer dans le présent, comme s'il était définitif* » (LL.P A. p. 280) [11].

l'ambiguïté de l'appropriation - ou la tentation de clore la dialectique

L'appropriation de la terre, avec son épilogue royal, est une bonne chose, elle est le contenu même de la promesse ; mais l'appropriation elle-même ne vaut que si elle conduit au royaume promis, c'est-à-dire là où il n'y a plus ni injustice ni sang versé. Quand apparaît la « tyrannie violente », le sens de l'appropriation s'inverse et ce qui était bon devient péché. Le signe de cette inversion est l'appropriation du temple par le roi, l'acte par lequel il sacralise et lui-même et le pouvoir qu'il exerce sur le peuple et à ses dépens ; il devient alors lui-même « serpent », et son royaume une prostituée dont il n'est que l'un des amants ; la dialectique du schéma à quatre temps doit rester ouverte. Après la déchéance de l'institution royale et du temple et leur transformation en organes réactionnaires d'oppression et de collaboration avec l'occupant étranger, le Nouveau Testament fera passer au premier plan le sens messianique et révolutionnaire du péché aux dépens du second sens, celui de l'interdit royal, qui ne jouera plus dans l'histoire qu'un rôle politique conservateur : respectez l'ordre établi et cultivez tranquillement votre jardin.

Ainsi pourraient se formuler les grandes lignes d'une lecture historique et dialectique du récit de la Genèse ; elle referme radicalement la porte à toute une série d'autres lectures, encore existantes sinon dominantes : lecture naturaliste et fataliste (le péché est « originel », mis au cœur des générations humaines par notre père Adam), lecture moralisante, lecture sexuelle répressive (le péché est l'acte sexuel), etc. Elles laissent en même temps ouvertes un certain nombre de questions que nous ne pourrons qu'évoquer ici pour finir.

11. Ligier met en rapport l'acte d'Adam et la décision prise par David de recenser son peuple (LL. PA., p. 224). Recenser, c'est connaître, enfermer la réalité, la totaliser. On les hommes historiques ne prévoient pas à l'avance leur avenir, car ils le construisent, le bâtissent comme Yahvé avait bâti Eve (« La femme est l'avenir de l'homme », dit Aragon), et ils ne peuvent l'enfermer dans une identité du présent : il reste la béance d'un futur jamais fermé, jamais définitif, toujours à faire. D'où l'hostilité d'Israël à l'égard de la magie et de la divination caractéristiques des autres peuples orientaux (cf. le symbolisme divinatoire du serpent : LL. PA, p. 218).

IV

rapports politiques, rapports de parenté, rapports religieux en genèse 2 - 3

Nous avons insisté jusqu'alors sur la base historico-politique du récit de la Genèse, en montrant que ce qui commande l'écriture de l'histoire du péché « originel » est la question du roi. « *Parabole royale* » (LL. PA.), l'aventure d'Adam et Eve situe le péché par rapport au roi : péché de se donner un roi, péché contre le roi, péché du roi, l'idéologie royale dominante faisant du péché contre le roi celui qui surdétermine les deux autres. Cependant, ce péché historique d'Israël ne se présente pas directement comme tel, mais il est raconté d'abord dans la Genèse sous la double forme d'un rapport homme-femme (rapport sexuel et rapport de parenté) et d'un rapport homme-Yahvé (rapport religieux). Comment se fait-il que les rapports de production, de propriété et de pouvoir se présentent sous la forme de rapports de parenté et de rapports religieux ?

la place d'ève : rapports de parenté et rapports de propriété

Le péché vient à l'homme par la femme : séduite et séductrice, elle est cause de tous nos maux. Pris à la lettre, ce récit servira à justifier toute une tradition, qui se perpétue dans les Eglises d'aujourd'hui, identifiant le péché à la sexualité et plus particulièrement à la femme dès qu'elle sort de son rôle limité de reproductrice ou de vierge consacrée à Dieu. L'absurdité de cette lecture ne demande plus à être montrée[12], la tâche n'est que de psychanalyser ceux qui s'y livrent. Il reste à rendre compte du fait que, dans le récit, c'est à Eve que s'adresse le serpent, et que c'est elle qui est l'enjeu de la tentation. De façon générale, l'image de l'épouse et de l'époux, de la prostituée et de ses amants, est constante dans tout l'Ancien Testament.

Intégrant la recherche ethnologique, plus particulièrement celle de Lévi-Strauss, Maurice Godelier, se situant dans une problématique marxiste, montre comment, dans les sociétés archaïques, les individus ont des rapports sociaux qui ne sont pas encore des rapports marchands et comment ils constituent entre eux des associations de producteurs très liées aux alliances familiales, ce qui se traduit par le fait que les

12. Cf. les remarques et les références de LL. PA, pp. 219-226.

rapports de production se présentent sous la forme de rapports de parenté [13]. Telle est bien la situation de l'Ancien Testament.

Sans pouvoir ici distinguer les différentes couches de traditions parentales qui se superposent dans l'Ancien Testament, on peut mettre en valeur le fait général suivant : c'est par la femme que se structurent les rapports de propriété, les rapports à la terre, et le maintien des rapports donnés est donc lié à des lois de parenté, à un certain type d'interdit portant sur la femme.

le père, la femme, l'homme et la terre

Dans l'épisode de Jacob et Laban (Gn 33, 1-16), Rachel et Léa parlent de «*la maison de notre père*». Il s'agit, dit von Rad, de la «*grande famille*», celle qui est «*réellement propriétaire du sol que cultive chacune des familles individuelles*» (VR. G., p. 311). Or, les filles appartiennent à la grande famille : «*se séparer de cette association de la grande famille est un acte insolite et si c'était l'homme qui prenait cette décision, elle n'avait rien d'obligatoire pour les femmes. C'est là qu'on perçoit le lien puissant qui liait la femme à la possession de la terre* (Jr 6, 12). *Terre et femmes sont au fond une même propriété qu'il est difficile de séparer* (*voir le lien qui existe entre Ruth et le champ de Naomi* : Rt 4,5 et 10) » (*Ibid*).

De même, dans Jg 14, 2 ss. ; 15, 1, la femme de Samson demeure dans la maison de son père, c'est l'homme qui quitte la famille de son père.

13. Cf. particulièrement M. GODELIER, **Horizon, Trajets marxistes en anthropologie**, Paris, Ed. Maspero, 1973 et **Sociétés précapitalistes, op. cit.**, p. 139 : « En fait l'économiste distinguera facilement les forces productives de ces sociétés (chasse, agriculture, élevage, etc.) ; mais il ne pourra « isoler » des rapports de production « autonomes ». Ou du moins, il les distinguera dans le fonctionnement même des rapports de parenté. Ceux-ci déterminent les droits de l'individu sur le sol et ses produits, leurs obligations de recevoir, donner, coopérer. Ils déterminent également l'autorité de certains sur d'autres en matière politique, religieuse. Ils constituent enfin, comme le montre Lévi-Strauss, « l'armature sociologique » de la « pensée sauvage », un des schémas organisant les représentations mythiques du rapport culture-nature, homme-animaux-plantes...
C'est en même temps parce que la parenté y fonctionne directement, intérieurement comme rapport économique, politique, idéologique, qu'elle fonctionne comme la forme symbolique dans laquelle s'exprime le contenu de la vie sociale, comme langage général des relations des hommes entre eux et avec la nature ».

femmes et propriété

Toucher aux femmes, se les approprier, c'est donc toucher à la propriété ; d'où un certain nombre de règles et d'interdits : règle de mariage endogamique (Isaac ne doit pas prendre femme parmi les Canaéennes, cf. Gn 24. Il s'agit de maintenir la propriété dans le cadre de la famille ou de la tribu, cf. VR. G., p. 258) [14] ; interdiction de l'adultère pour la femme : l'homme peut avoir d'autres femmes, esclaves (Gn 16, 2) ou captives (Dt 21, 10 ss), mais la femme est astreinte à une fidélité absolue et il est interdit d'avoir des rapports avec une femme mariée : l'adultère est une atteinte à la propriété ; pratique du lévirat qui maintient la propriété dans la famille (cf Gn 38 et VR. G., p. 366), etc.

De là découlent l'importance du rapport fille-père et la question de l'inceste. Une structure de rapports apparaît dans les personnages fondateurs, qui pourrait bien commander la conception d'Eve : la fille trompe son père (ou son frère quand il en tient lieu) en même temps que son mari (elle trompe son père à l'insu de son mari). Rachel vole les « dieux » de son père (1 = rupture avec le père) et elle le fait à l'insu de Jacob (2 = tromperie du mari) (Gn 31) ; Rebecca se sépare de son frère (Gn 24, 55 ss.) et dans un second temps trompe son mari Isaac dans la substitution de Jacob à Esaü (Gn. 27) ; la rupture avec le père est aussi rupture avec la terre. N'est-ce pas cette histoire des patriarches qui est reportée sur les origines, servant de modèle à la construction de l'histoire d'Adam et Eve ? Eve rompt avec son père Yahvé en volant le fruit de l'arbre (élément 1), à l'insu de son mari qu'elle entraîne ensuite dans la malédiction (élément 2), en conséquence de quoi elle est chassée de la terre (élément 3).

le thème de l'inceste

Ce rapport semble bien devoir être mis en liaison avec le thème de l'inceste. L'inceste est constamment évoqué dans l'Ancien Testament, depuis l'épisode de Lot et de ses filles (Gn 19, 30-38), qui est peut-être un ancien mythe d'origine de l'humanité (cf. VR. G., p. 226), jusqu'aux patriarches : Sara est la demi-sœur d'Abraham (Gn 12, 13 ; 20, 12), et Isaac déclare que Rebecca est sa sœur (Gn 26). Jacob épouse Léa et Rachel — contrairement à l'interdit du Lévitique (Lv 18, 18). Puis « *Ruben alla coucher avec Bilha, la concubine de son père* » (Gn 35, 22).

14. On verra plus loin que cette règle est aussi liée à la volonté d'éviter le mélange religieux, dans un système où le rapport religieux surdétermine les autres.

Juda commet (à son insu) l'inceste avec sa belle-fille (Gn 38). Adam et Eve ne sont-ils pas en situation d'inceste primitif : issus de la même terre ou de la même chair, ils sont sexuellement unis dans une même chair ? Il apparaît que l'on touche ici une question importante de l'Ancien Testament : l'inceste semble avoir été — en liaison avec les rapports anciens de propriété — une pratique possible jusqu'à l'institution de la royauté (le fils de David, Amnon, viole sa sœur Tamar, et le mariage semble légalement possible, 2 S 13, 13 ss) ; mais il sera interdit par la suite (Lv 18, 9 et 11 ; 20, 17 ; Dt 27, 22). L'inceste semble même bien devenir le péché d'impureté par excellence : c'était le péché des Amorites, ancienne population autochtone de Canaan, et c'est parce qu'il n'est pas arrivé à son comble que Yahvé retarde encore l'entrée d'Israël en Canaan (Gn 15, 13-16 et VR. G., p. 188). C'est autour de sa prohibition que tournent toutes les lois de Lévitique 18. L'expression consacrée pour le désigner est précisément « *découvrir la nudité* » : ne doit-elle pas être rapprochée de la découverte de leur « *nudité* » par Adam et Eve (Gn 3, 7 et 10) ?

Ce qu'il nous importait de souligner ici, c'est seulement ce lien entre rapport à la terre, rapport sexuel, rapport au père, acceptation ou prohibition de l'inceste et institution royale davidique.

interdit alimentaire et interdit de la femme

Dans le jardin, Adam peut manger de tous les fruits, sauf celui de l'arbre du centre : il n'y a qu'un seul interdit qui se présente comme interdit alimentaire. Joseph, dans la maison de Potiphar, n'est l'objet que d'un interdit, mais sous une double forme : il n'a pas à s'occuper de la nourriture du maître (Gn 39, 6 ; cf. VR. G., p. 372 : « *Ce n'est que dans sa cuisine qu'il ne donnait pas à Joseph la charge de la surveillance* ». Interdit alimentaire), et il ne doit pas toucher à sa femme (Gn 39, 9 : « (*le maître*) *n'est pas plus puissant que moi dans cette maison ; il ne m'a rien interdit que toi parce que tu es sa femme* ». Interdit sexuel). Plus tard, dans la maison du Pharaon, celui-ci dit à Joseph : « *Tu gouverneras ma maison et tout mon peuple exécutera tes ordres. Seul le trône m'élèvera au-dessus de toi* » (Gn 41, 40. Interdit politique du roi). Genèse 3 reprend cette situation en combinant les trois formes de l'interdit : interdit du trône, de l'arbre du centre, interdit alimentaire, intermédiaire sexuel de la femme dans le viol de l'interdit (cf. la femme de Potiphar) ; mais Adam ne résiste pas là où Joseph, l'anti-Adam, fait son bonheur et celui de son peuple en respectant le roi, la femme de son maître... et sa cuisine.

l'arbre, le roi, la femme, sources de vie

Ce rapprochement nous met sur la voie d'une réponse à la question initiale : pourquoi Eve ? Que peut-il y avoir de commun entre l'arbre, le roi et la femme, qui permette de les rapprocher, de les condenser dans un même récit de forme mythique polysémique ? L'arbre dont il ne fallait pas manger les fruits est nommé arbre de la connaissance du bien et du mal, et on en a tiré l'interprétation vers un sens de savoir total, de sagesse qui n'était que le propre de Dieu ; or la sagesse est, beaucoup plus encore, ce qui permet de distinguer ce qui est bon ou mauvais pour la vie de l'homme ; ce qu'elle dispense, au sens le plus total du terme, c'est la vie (cf. VR. T. I, pp. 383-385). L'arbre serait alors celui qui, dans d'autres mythologies, correspond à l'arbre de vie, tandis que l'arbre de vie de la Genèse serait l'arbre cosmique, l'axe du monde [15] ; ce qui est alors en cause serait la vie, l'interdiction de s'approprier la vie, le sang, — l'interdiction cultuelle du sang est fondamentale dans l'Ancien Testament : depuis l'alliance noachique, l'homme peut tout au plus verser le sang des animaux, mais pas le consommer, car il est le siège de la vie : Gn 9, 4-6 —, le péché étant alors le viol de cet interdit, la violence sociale sous toutes ses formes et le mythe rendant compte alors de la succession de violences qui précèdent et suivent l'appropriation de la terre. L'homme s'étant emparé du pouvoir sur sa propre vie, Yahvé lui interdit l'accès à l'arbre cosmique pour qu'il ne perturbe pas l'univers cosmique comme il perturbe l'univers terrestre, animal et humain.

arbre de vie, loi, sagesse

De l'arbre de vie à la sagesse, identifiée à la loi enfermée dans le temple et donc au roi gardien du sanctuaire royal, le passage est repérable dans l'idéologie royale sous sa forme sapientielle ; il est explicite dans les derniers livres de l'Ancien Testament, où la sagesse est explicitement comparée à l'arbre de vie, avec référence à un éden et à un homme où le péché est effacé (cf. par exemple Si 24, et LL. PA., pp. 310-312). La loi a été donnée à Moïse et déposée dans l'arche ; puis lorsque l'historiographie réalise la fusion entre l'alliance avec David et l'alliance mosaïque, et que l'arche est transportée dans le temple, le roi devient le gardien de la loi et son dépositaire : « *Désormais le roi est considéré comme le responsable entre les mains de qui la loi de Moïse a été confiée pour qu'il veille à son application dans son royaume* » (VR. T. I, p. 294).

15. C'est l'hypothèse formulée par J. GOETZ et évoquée par VR. T. I, p. 139, à propos de M. J. Stoebe.

place fondamentale de la femme dans cette mentalité symbolique

Rien d'étonnant alors que le viol de l'interdit passe d'abord par Eve, par la femme : la femme est celle par qui se reproduit la vie, celle par qui se bâtit tout l'édifice social ; par elle se construit toute la communauté présente et à venir, la famille, la tribu, la cité : « *Voici... nos filles, des figures d'angle, images de palais* » (Ps 144, 12) ; bâtir sa « *maison* » c'est se donner une descendance par la femme, c'est pourquoi Sara et Rachel, stériles, envoient leurs maris à leurs servantes pour être « *bâties par elles* », et la femme Israël, vaincue par l'étranger et prostituée, reçoit de Yahvé par les prophètes la promesse d'être « *rebâtie* ». Elle est littéralement la vie et l'avenir de la communauté humaine, de l'ordre humain à édifier sans que l'on puisse savoir à l'avance quel il sera (cf. sur ce point LL. PA., pp. 222-226) ; et cet accouchement de l'histoire, les rédacteurs du texte constatent qu'il se fait dans une effroyable douleur, dont la douleur de l'accouchement génital servira de symbole. Elle est le prix du péché, de ce désir d'appropriation des lois de la vie, de fermeture de l'avenir historique, mais tout simplement du dévoilement, de la lucidité des hommes livrés à la construction de leur histoire, dans cette ambiguïté du mot qui sert à la fois à dire la découverte de la vérité, la vision prophétique, le découvrement de la nudité sexuelle, puis le rapport sexuel illégitime et incestueux, puis la dévastation du pays par la guerre et la conquête (cf. LL. PA., pp. 226-227).

Ainsi le récit politique du péché apparaît tout naturellement sous la forme d'un rapport entre l'homme et la femme, rapport sexuel, rapport de parenté, formes d'apparition des rapports de propriété et de l'ensemble des rapports sociaux.

yahvé : rapports religieux et rapports sociaux

Pourtant Eve n'est pas le dernier mot de l'histoire dans le récit de la Genèse ; en fin de compte, c'est de Yahvé que tout découle, par lui ; dans un rapport à lui prennent forme tous les autres rapports entre les hommes ; tout est surdéterminé par le rapport religieux. Dire qu'il ne s'agit là que d'une forme mythique primitive d'expression ne ferait qu'éluder une question qui se pose non seulement pour l'Ancien Testament, mais aussi pour toutes les formes de sociétés où cette symbolique a vécu et a parfois servi aussi à une expression totale des rapports sociaux. Question complexe, car elle implique que soient élaborés les concepts théoriques qui permettent de traiter rigoureusement l'instance de l'idéologie religieuse, dans son autonomie spécifique : il s'agit d'ex-

pliquer non seulement pourquoi une société trouve dans la religion sa forme symbolique, mais aussi pourquoi un mode de symbolisation religieuse prend à un moment donné une indépendance relative, traverse des modes de production très différents et peut servir de base à des symboliques différentes dans des rapports sociaux différents. Ce qui est bien le cas de la symbolique judéo-chrétienne, et plus spécifiquement du récit des origines et de la chute.

un monde sacral

L'idée que le bonheur dépend du respect de la loi de Yahvé trouve sans doute une première base dans le fait qu'Israël se trouve pris dans un ordre sacral, reposant lui-même sur un type donné de rapports à la terre et de rapports sociaux.

Von Rad souligne cela à plusieurs reprises :
« *Nous avons donc affaire, dans l'Israël d'avant la constitution en Etat, à une humanité qui ne conçoit le monde que sous un aspect sacral, à partir d'ordonnances et de lois saintes, issues du culte et demeurant en vigueur par l'effet des rites. La vie n'était possible qu'autant que l'homme se soumettait à ces ordres sacrés et les observait. Il ne pouvait y avoir pour lui d'autre rencontre ni d'autre partage avec le divin que cette soumission aux ordres saints qui réglaient sa vie sociale, mais aussi ses rapports ruraux avec le monde de la nature qui l'entourait. La transgression intentionnelle d'un tel ordre sacré suscitait la terreur que provoque un crime cultuel. Israël n'a plus guère éprouvé, plus tard, un sentiment primitif aussi profond* » (VR. T. I, p. 39).

De là, une conception du péché comme manquement à une loi sacrée :
« *Etait péché toute offense à ce droit divin qu'Israël connaissait sous l'aspect des listes de commandements cultuels et aussi des lois générales « non écrites ». Si donc Israël rencontrait le phénomène du péché dans les domaines les plus variés, dans la vie politique (transgression des règles de la guerre, Jos 7), dans la vie familiale (transgression des ordonnances sexuelles, Dt 27, 20 ss) ou dans n'importe quelle relation humaine, il s'agissait toujours de la même chose, du même ensemble d'ordonnances sacrées auxquelles il se savait soumis inconditionnellement. Le péché était donc une faute contre l'ordre sacré ; il était toujours un acte incontestable, et lorsqu'il était perpétré, il apparaissait comme une offense immédiate faite à Dieu et à son droit souverain* » (Ibid., pp. 231-232).
On remarque en effet qu'une partie importante des ordonnances cultuelles, dont la transgression constitue le péché, se présentent comme

des règles élémentaires, par exemple d'hygiène collective, qui conditionnent l'existence même du camp ou de la tribu (cf. *passim :* Lévitique, Nombres, Deutéronome). Dans une communauté de ce type, constamment menacée dans sa vie par la nature et par les autres groupes sociaux, le moindre des préceptes dont l'ensemble constitue l'ordre social prend un caractère sacré, car ne pas le respecter, c'est mettre en cause non seulement la vie personnelle mais la vie de toute la communauté.

les transformations du culte : une nécessité historique pour Israël

C'est pourquoi, dans ce contexte où la communauté cultuelle est encore la garantie de la communauté sociale, on verra les tribus d'Israël modifier peu à peu leurs conceptions cultuelles, en fonction non d'une nécessité religieuse, mais d'une nécessité de survie et de développement social et politique (cf VR. T. I, p. 36). Ainsi d'une part, les tribus séparées qui avaient probablement des cultes et des dieux différents sont contraintes de procéder à leur unification religieuse et cultuelle pour pouvoir exister comme confédération (l'amphictyonie) et comme groupe distinct du peuple cananéen qui occupait la terre où il s'installait : c'est l'unité de culte qui assure l'unité politique (pacte de Sichem), c'est la spécificité cultuelle qui assure la spécificité politique ; l'alliance prend le double sens d'alliance entre les tribus et d'alliance avec Yahvé qui en est la condition. D'autre part, Israël sera contraint de faire de continuels compromis avec les cultes cananéens : l'adaptation de nomades à la vie agricole sédentaire et l'intégration à la ville nécessitent l'adoption de règles de vie et de codes inconnus des bergers des steppes ; ils vont donc simplement les emprunter aux Cananéens, en même temps que les règles cultuelles sous la forme desquelles est codifiée la vie sociale (cf VR. T. I, pp. 30 ss).

le rapport du peuple à son dieu à travers son rapport à la terre

Ainsi, sous la pression des transformation sociales et en particulier de la sédentarisation, le culte de Yahvé s'adapte, à la fois par compromis avec les religions étrangères et par affirmation de sa spécificité. Par exemple, Yahvé semble avoir été peu à peu conçu comme le maître, le propriétaire de la terre de Canaan (cf. Lv 25, 23), dont les Hébreux ne sont que des hôtes. Sans doute y avait-il d'abord là une affirmation polémique contre le culte de Baal, lui aussi seigneur et propriétaire de la terre ; mais il y a plus que l'opposition d'un dieu à un autre : il y a changement de plan et le rapport du peuple à son dieu apparaît différent. La propriété de Baal fonde le droit de propriété du peuple cananéen sur sa

terre, alors que la propriété de Yahvé ne conduit qu'à une sorte de prêt de la terre aux Hébreux : ils pourront y vivre tant qu'ils seront fidèles au culte de Yahvé, sinon ils perdront tout droit de propriété et ils seront chassés. Ce rapport spécifique à Yahvé répond à la situation concrète d'Israël en Canaan : étrangers venus là au cours de quelque grande migration, peu à peu fixés et intégrés, ils sont tenus de manifester leur spécificité, pour pouvoir exister comme communautés différentes, par le moyen du culte d'un Yahvé reconnu comme dieu commun s'affirmant contre les dieux locaux, jusqu'à devenir le dieu de tous les hommes, créateur du ciel et de la terre.

l'alliance démythise le culte

De même le rapport magique des hommes à Dieu, où le culte consiste en la répétition des actes divins, est remplacé par un rapport contractuel d'alliance qui démythise totalement le culte. C'est par la médiation d'une loi, d'un code réglementant les rapports sociaux, que se réalise le rapport à Yahvé ; la fidélité à Yahvé sera fidélité à ce code d'alliance qui conditionne l'existence constamment menacée du peuple ; d'où le refus de la magie, de la divination, de la prostitution sacrée, et la radicale désacralisation de la sexualité et de l'ensemble des rapports entre les hommes. C'est dans cette ligne que sera écrite l'histoire des origines et de la chute.

dialectique de la révolution et béance du désir

Les figures de Yahvé se transformeront ainsi tout au long de l'histoire du peuple d'Israël, jusqu'à s'effacer parfois presque totalement dans les périodes de plus grande laïcisation de l'Etat monarchique, aux temps où le système du roi et du temple s'est le plus profondément transformé en mécanisme d'exploitation de la masse du peuple, et où les prophètes se lèvent pour rappeler que l'acquis n'est pas définitif, qu'il y a une condition au maintien dans le royaume, c'est de résister à la tentation de «*préférer le royaume de l'alliance à l'alliance de Dieu*» (LL. PA., p. 286), de préférer le présent relatif et fermé à l'avenir infiniment ouvert, d'arrêter l'histoire alors qu'elle doit rester toujours tendue vers cet avenir utopique où le monde est un grand jardin de paix fraternelle, dans lequel tout bien-aimé pourra étreindre sans fin sa bien-aimée. Hors de cela il n'est que ruines et catastrophes ; et cela, Israël l'a appris tout au long d'une histoire privilégiée où s'est affirmé le désir vital des tribus nomades de s'approprier la terre puis de se donner un roi et un Etat pour

la conserver contre les puissants Etats voisins, mais où la satisfaction de ce désir les plongeait dans l'insatisfaction plus grande de l'exploitation par le roi, et où le péché s'est formulé peu à peu comme la tentative de s'approprier le désir lui-même, d'apaiser définitivement ce qui ne peut l'être qu'au prix de sa mort. La trahison de l'alliance avec Yahvé, ce n'est jamais rien d'autre que ce qu'Israël a expérimenté dans sa chair et écrit dans ce prodigieux texte dialectique qu'est l'ouverture de la Genèse, condensé de tout l'Ancien Testament, c'est-à-dire le renoncement au désir, soit par fatalisme et passivité, soit par appropriation et enfermement du désir.

le livre des ruptures et des arrachements

L'Ancien Testament commence par l'histoire d'une rupture, celle d'Eve qui à la fois veut légitimement prendre quelque chose de bon — c'est le positif — et tente indûment de se l'approprier définitivement — c'est le négatif. Il continue par l'histoire d'une autre rupture, celle d'Abraham : restait-il dans son pays, sa parenté et la maison de son père, il n'y avait pas d'histoire d'Israël. La Bible se poursuit ainsi jusqu'à la fin par une série de ruptures et de contradictions ; le prophète ne devient tel que par un radical arrachement. Aucun fatalisme, aucune résignation n'est permise : si la réalité n'est pas acceptable, parce que non conforme à la justice, si le peuple est exploité par les riches et séduit par les faux prophètes qui veulent lui faire croire que tout est bien ainsi, il faut combattre à tout prix, même si la vision d'avenir qui soutient le combat paraît utopiquement paradisiaque aux hommes cuirassés, enfermés dans la conservation du présent ; il n'est pas permis d'éteindre le désir, pas plus celui de la révolution sociale que le désir sexuel.

« *Pose-moi comme un sceau sur ton cœur,*
comme un sceau sur ton bras.
Car l'amour est fort comme la Mort,
la jalousie inflexible comme le Shéol.
Ses traits sont des traits de feu,
une flamme de Yahvé.
Les grandes eaux ne pourront éteindre l'amour,
ni les fleuves le submerger. » (Ct 8, 6-7).

Mais il n'est pas permis non plus d'éteindre le désir en se l'appropriant ; le Bien-aimé n'est jamais possédé, le dernier mot du Cantique est une parole de départ : « *Fuis mon Bien-aimé. Sois semblable à une gazelle, à un jeune faon, sur les montagnes embaumées* » (8, 14) ; la révolution n'est jamais finie, et quiconque s'en considère comme le maître et le

réalisateur dernier retombe dans la « *tyrannie violente* » qui fut le péché des rois.

maintenir ouverte la dialectique du désir

Yahvé est, dans tout l'Ancien Testament, le signe même de cette permanente réouverture du désir renoncé ou du désir interdit ; le péché contre Yahvé n'est pas le jeu du mal contre le bien, mais c'est le jeu complexe du mal dans le bien, la dialectique interne de l'appropriation du monde par les hommes : par exemple, il est bon de s'approprier la nature par le travail, mais le mode capitaliste d'exploitation de la nature est mauvais par les misères, les guerres, les souffrances qu'il engendre. Le capitaliste n'est pas le mal et le travailleur le bien ; ce qui est en cause, c'est un rapport social, un mode d'organisation de la production, et à l'intérieur de ces rapports sociaux, il y a une contradiction, une lutte entre des contraires, à l'issue de laquelle il ne restera pas le bien-travail, le mal-capital ayant disparu ; mais une nouvelle unité apparaîtra, où le travail sera d'une autre nature, les rapports sociaux différents. Il en est de même de l'amour, activité fondamentalement bonne et nécessaire ; mais ce bien qu'est la fusion des énergies dans l'orgasme dont parle Reich est sans cesse guetté par un mal qui est de vouloir fixer le bien, s'en emparer, s'approprier l'objet sexuel, fût-ce par la violence.
Si Yahvé est bien ce qui maintient ouvertes la dialectique et la béance du désir, aussi bien dans la révolution que dans l'amour, alors ce récit de la Genèse, parce qu'il a condensé l'expérience historique d'un peuple, unique et spécifique, a encore quelque chose à dire à ceux qui tentent de pratiquer difficilement les ruptures révolutionnaires qui bâtiront un autre avenir.

jean guichard

péché / justice : par "un seul homme"

romains, 5, 12-21

Contrairement à ce que l'on s'imagine souvent, ce n'est pas dans le troisième chapitre de la Genèse que la tradition catholique lit avant tout la « révélation » du péché originel, mais bien dans quelques versets du cinquième chapitre de la Lettre de Paul aux Romains (à la rigueur, on pourrait presque se borner au seul — et fameux — verset 12). Or, ce texte est d'une difficulté redoutable. De plus, il a cristallisé sur lui une longue tradition théologique née dans un contexte historique précis et ensuite développée selon une logique propre marquée de toutes sortes de vicissitudes. Si bien que le sens premier, originel, du texte inspiré risque d'être voilé par une lecture en fait très circonstancielle du dit passage. Comme les problématiques précises auxquelles répondait cette lecture sont aujourd'hui totalement oubliées, devenues pure curiosité d'érudits, on aboutit fatalement à absolutiser une interprétation déracinée de son contexte et donc arrachée à son sens authentique. Si l'on veut reconnaître vraiment le caractère normatif pour la foi du Nouveau Testament, si l'on ne veut pas confondre « la tradition » avec les avatars historiques inhérents à toute transmission culturelle, il faut commencer de toute évidence par rendre la parole au texte inspiré. Certes, nul texte ne parle si on ne le fait parler. *Mais pour cela il existe des procédures qui, attentives aux caractéristiques et aux accidents textuels, en tirent une stratégie et des indices de lecture garants de la justesse de celle-ci, au moins à titre de visée soutenant cet effort. C'est à un tel décodage de ces quelques versets, entre tous difficiles, que les lecteurs sont ici conviés : visite d'un atelier où, sous leurs yeux, va s'opérer un travail de production de sens réalisé sur et par un objet textuel.*

La tradition qui fait l'objet de notre débat a cherché sa référence privilégiée dans la forêt difficile de la Lettre de Paul aux Romains, en 5, 12-21, un texte d'une difficulté redoutable et d'une allure insolite, qui n'a pas de parallèle exact dans le Nouveau Testament. Très tôt, une pratique de lecture à sens unique s'en est emparé. Dès avant saint Augustin, des versions latines anciennes tranchaient un des points du texte, le

plus apte à des sens multiples, en traduisant l'articulation logique, exprimée en grec par *eph'ᵒô*, comme s'il s'agissait d'Adam « *en qui* (en latin, *in quo*) tous ont péché ». Traitant le texte comme un tout isolé du reste de la Lettre aux Romains, cette pratique de lecture l'a simplifié, stylisé et lui a insufflé en Occident une force de frappe fantastique dans la manière de se représenter la prolifération du mal : l'histoire des hommes aurait commencé par une transgression initiale *en Adam*, et tous en seraient solidaires et partie prenante. Ce qu'on trouvait affirmé en Gn 3 serait donc confirmé dans l'économie du Nouveau Testament. L'œuvre propre du Christ devenait ainsi d'autant plus significative, et d'autant plus nécessaire l'insertion d'institutions de salut dans la structure des sociétés.

I

plan de parcours et établissement du texte

L'intervention d'Adam provoque dans le texte la formation d'un *espace* très particulier; il s'agit d'abord d'établir une traduction qui en rende compte autrement que par des points de suspension.

écart entre adam et « l'homme »

La transgression adamique se situe dans une tradition précise : elle s'articule sur une loi positive ; il s'en suit une différence entre la position d'*Adam* et celle de « *l'homme* », si cet homme se trouve situé hors de cette tradition et non impliqué de la même façon qu'Adam dans le système d'une loi. Le texte indique comment procéder : son décodage est à chercher en d'autres lieux de Rm, qu'il s'agira de repérer.

un problème de fond

Nous serons alors en état d'aborder le problème propre posé par ce texte. Son allure de « *récit* » (mythique en apparence) rompt le plan « *discursif* » de Rm. Ce n'est pas seulement une argumentation, malgré l'appareil *logique* imposant qui l'escorte depuis le « *C'est pourquoi* » du début. Sa première partie (vv. 12-14) est calquée, nous le verrons, sur un dialogue rabbinique, et la seconde (vv. 15-21) est une sorte

de montage épique ou hymnique, rempli d'assonances ; sa texture forme *un réseau entre des positions adverses,* et le paradoxe est que *les positives prennent leur force de plus en plus grande sur la base des négatives.* Au total, les difficultés de ce texte tiennent à ce qu'il se trouve *à la jointure entre deux moments dialectiques* importants de Rm. Il va de soi que *la logique* est de poids en ce texte, son armature en témoigne. Mais, à vrai dire, quelle logique ?

une autre problématique

La *lecture actuelle* du texte de Rm 5 oblige à poser les problèmes d'une tout autre façon que celle qu'on a en tête. D'abord parce qu'il présente des difficultés extrêmes que nous ne pouvons pas méconnaître, comme il arrive sous la pression de raisons pratiques et doctrinales, quand elles sont extérieures au texte. Certes, le fonctionnement de ce texte est en rapport avec le fonctionnment d'une structure collective et historique. Mais n'est-ce pas au texte de nous *l'indiquer lui-même textuellement ?* De fait, cette structure se démarque textuellement par des séries d'indices repérables jusque dans son mouvement stylistique, en particulier par des *écarts* entre des *figures* (« un seul homme », Adam et Moïse...) et entre les *espaces* qu'elles engendrent, là où on attendrait qu'ils s'alignent ou se superposent pour aller dans le même sens. Ecarts, décalages, vides : ces accidents du texte ont une signification. Ils marquent en surface le retentissement d'événements en profondeur : *ruptures* entre plans différents du « discours » (notre texte tranche sur le « discours » qui le précède : récit à la troisième personne et globalement au passé, allure en partie mythologique, en partie épique ou hymnique) ; *rencontres* de traditions hétérogènes (juives et hellénistiques) ; *intervention* de codes subtils, renvois à d'autres lieux et à des pratiques non décrites, mais indiquées ou simulées.

II

les indicatifs de lecture

C'est donc par l'étude de ces *indicatifs de lecture* qu'il nous faut commencer. Comme des ressorts, ils donnent au texte un mouvement impétueux. L'établissement du texte et sa traduction en dépendent. Et ce travail aboutit à une *déconstruction de la lecture* à laquelle nous sommes habitués. Viendra ensuite une phase de reconstruction ; mais elle sera guidée par la stratégie dégagée durant la phase précédente.

tracé de l'itinéraire

L'itinéraire à suivre est plein de surprises. Indiquons-en le tracé général. Adam n'entre pas en scène au début du texte, mais après une phrase qui semble rester en suspens. Quand il paraît, aussitôt se met en place un double rapport à lui :

1. D'un côté, Moïse et la Loi ; de l'autre côté, un personnage énigmatique à venir dont il est « *le type* ». Il s'en suit immédiatement l'ouverture de deux espaces distincts. Leur point commun est de référer Adam à des périodes *historiques*, qui, curieusement ne se superposent pas. Adam se situe dans l'entre-deux, ou plutôt il occupe deux positions successives et distinctes.

2. Quant à « *l'homme* » nommé en premier lieu (v. 12), quand il réapparaît dans le texte après l'intervention d'Adam, on le voit se dédoubler à son tour, et en deux positions antithétiques : l'une engendre une série de pratiques négatives ; l'autre, une série de pratiques positives.

3. Car c'est bien en termes de « pratiques » historiques que ce texte d'allure mythologique et hymnique demande à être lu : l'indice en est le fait que l'intervention d'Adam déclenche un système de renvois à de l'histoire. Une stratégie est à l'œuvre : elle détermine la correction de la lecture.

1 entre adam et « un homme », un écart

Tout d'abord, il y a, entre Adam et le personnage antérieurement dénommé « *un homme* », un écart à prendre au sérieux. Tout débute par une phrase de haut vol, armée de pied en cap de particules logiques lourdes : un cavalier noir d'apocalypse prend son départ et va s'asservir le monde en un tour de main. Mais il est soudainement pris de court ; son investissement du monde s'effondre : les traductions habituelles, la T.O.B. (*Traduction Œcuménique de la Bible*) par exemple, achèvent la phrase en points de suspension...

v. 12. Voilà pourquoi,
de même *que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort,*
et qu'ainsi la mort a atteint tous les hommes
parce que *tous ont péché...*

Alors Adam fait son entrée (v. 13) en compagnie de Moïse et de la Loi ; il se substitue, pour un moment long comme dix mille ans, à l'homme en noir, puis il disparaît dans un panache de fumée : le texte dit laconiquement qu'il est « *figure de celui qui doit venir* ». Mais entre temps, dans ce long moment, quelque chose s'est passé, *une ouverture béante s'est produite dans le récit,* et qui va retentir sur la manière de lire le début et la suite. Certes, le texte repart et se poursuit, en remettant en selle le personnage n° 1, mais apparaît en vis-à-vis de lui *un double de lui-même,* stylistiquement : « *un seul homme* », qui fait tout au contraire et en mieux. Et, si l'on n'y prend garde, tout a lieu, semble-t-il, comme si « *l'homme* » en noir du v. 12 avait adopté au passage les couleurs d'Adam et pris son relais sur la scène mondiale, et Adam serait le promoteur de la pratique humaine universelle, dont le produit est de mort.

lecture trop hâtive

Mais cette lecture hâtive ne tient pas compte du *décalage entre les deux personnages.* Les traductions sont sensibles à une rupture entre le v. 12 et le v. 13, nous venons de le constater avec la T. O. B. Or, cet écart se maintient par la suite, tout au long des neuf reprises où le premier personnage revient en scène comme « *un seul homme* ». Il joue un *rôle stratégique* dans le texte tout entier. Ce n'est pas par hasard, par une maladresse de style ou par un oubli à rattraper, que l'intervention d'Adam coïncide avec celle d'une pratique parfaitement située : l'observance de la Loi. Loin d'ouvrir une parenthèse, en effet, cette double entrée va poser un problème de fond en contre-point du reste du texte. La transgression d'Adam est située dans un courant de traditions juives, pour lequel Adam pèche contre certains préceptes de la *Torah*[1]. Selon une de ces traditions, sa transgression a lieu le jour même de sa création, avant la douzième heure, et le rabbin Judah ben Pedayah s'exclame : « *O Adam, tu n'as pas été capable de soutenir ton épreuve seulement une heure. Or, voici, tes fils observent tous les commandements qui leur ont été donnés...* ». Selon une autre, un juste qui, à l'heure de sa mort, faisait des reproches à Adam s'attire cette réponse : « *Je n'ai qu'un seul péché à mon compte, moi, alors que le plus juste d'entre vous commet au moins quatre transgressions* ». Dès lors, si l'on se déplace hors de ce courant judaïque, s'il s'agit d'« *un homme* » situé ailleurs, en un lieu où l'on

1. « **Torah** » : mot hébreu désignant la Loi.

ignore cette Loi et sa pratique, comment serait-il impliqué dans ce type de délit ? [2]

C'est devant cette question que notre cavalier noir achoppe. *Comment définir universellement la pratique humaine et son produit historique* sous les catégories de « péché », de « faute », de « désobéissance », qui n'ont de pertinence que pour « *un homme* » ressortissant du régime de la Loi de Moïse ? Le texte utilise pourtant ces catégories après l'intervention de l'épisode Adam / Moïse.

entre adam et moïse : un vide, du point de vue de la loi

Un problème majeur n'en est pas moins posé, et il exerce une tension au cœur du tout : en quoi consiste « *la transgression* » d'un homme non concerné par la position d'une loi semblable à celle qu'Adam transgresse ? Pas de réponse. Le texte se contente d'indiquer, sans la décrire, *la dissemblance* entre la situation de l'un et celle de l'autre, et il maintient que le produit d'une pratique située différemment est le même historiquement : « *tous ont péché* ». Il n'expose pas en positif comment. Son affirmation s'appuie sur un simple constat : « *Entre Adam et Moïse, la mort a bel et bien exercé son règne* ».

Reste pourtant qu'entre Adam et Moïse, il y a *un intervalle historiquement vide du point de vue de la Loi.* Et, dans le déroulement du texte, l'intervention d'Adam, loin de résoudre le problème du péché en le posant comme son promoteur originel ou son archétype, provoque plutôt la formation d'un espace vide et renvoie le lecteur vers d'autres espaces, d'autres lieux dans le texte entier de la Lettre et sans doute *dans la pratique du lecteur.* C'est autour de ce vide historique que se construit le reste de notre page.

2. Ou bien l'ignorance de la « loi » est-elle déjà une « faute » ? Peut-on parler de « fautes par ignorance » dans le régime nouveau de la justice en Christ ? Dans son ouvrage **Péché d'Adam, péché de l'homme,** Paris, Aubier, Montaigne, 1961, Louis LIGIER base son interprétation de Rm 5, 12-14 sur les sacrifices du rituel de la fête juive de Kippur, qui visent justement « l'expiation » de ce type de « fautes ». Mais peut-on lier à pareille fiction le péché décrit avec ses suites redoutables en Rm 5 ? On serait en plein dans le fonctionnement du « système de la souillure », tel que l'ont analysé Fernando BELO et Michel CLEVENOT dans leurs ouvrages respectifs : **Lecture matérialiste de l'évangile de Marc,** Paris, Ed. du Cerf, 1974, et **Approches matérialistes de la Bible,** Paris, Ed. du Cerf, 1976. De plus, comment un auditoire non initié et non impliqué dans ce courant de la tradition juive serait-il concerné ? Le dispositif de ce texte paulinien écarte cette interprétation.

De part et d'autre, il simule une synthèse[3] entre les positions contraires, par le dédoublement d'« *un seul homme* » en un pôle alternativement négatif, puis positif, formant une série d'antithèses de tension croissante. Entre ces pôles se tisse un réseau de relations réciproques en conflit, jusqu'à leur réduction ultime sous la dénomination unique de « *Jésus Christ notre Seigneur* » (v. 21).

La traduction du texte à lire doit rendre compte de cet espace en suspens à l'intérieur de l'ensemble et de sa résolution provisoire par un simple constat. La clef de l'interprétation est là. L'écriture utilise une terminologie et des catégories « royales », qui fonctionnent comme un code. Faute de l'outil du décodage, on erre. C'est en produisant cet espace décalé que ce petit texte devient l'inverse de ce qu'il paraissait de prime abord : subversif. Au demeurant, ce qu'il exclut, c'est qu'Adam ait opté en quoi que ce soit à la place d'un lecteur situé dans cet espace, qui reste ouvert. Sa forme même en témoigne, c'est un dialogue.

un dialogue de type rabbinique

Les difficultés de la traduction tenaient surtout à l'armature logique des *vv. 12-14*. Elles sont pour l'ensemble résolues si l'on compare ce texte à certaines formes du « dialogue » rabbinique ; en particulier, la fameuse particule *eph'°ô* correspond exactement à l'abverbe hébreu *°al ken :* « *c'est pourquoi* »[4]. Le responsable du « discours » d'ensemble de la Lettre prend la parole :

v. 12. *Voilà pourquoi,*
si par un seul homme le péché est entré dans le monde
et par le péché la mort,
et si la mort a atteint tous les hommes,
c'est que tous ont péché.

Un interlocuteur fictif pose alors le problème que nous savons, sous la forme d'une objection ; il rappelle d'abord sommairement ce que le premier vient d'affirmer :

Le péché était donc dans le monde déjà avant la Loi. C'est ce que tu viens d'affirmer : supposons-le acquis. Dès lors, comment expliquer la présence du péché en l'absence de Loi ?

3. « Simuler » : au sens des expériences de laboratoire en physique nucléaire. La simulation ici est une activité réelle.
4. Cf. F. MONTAGNINI, « Rm 5, 12-14 alla luce del dialogo rabbinico », **Suppl. Riv. Biblica**, Brescia, 1971.

v. 13 b. *Mais le péché n'est pas imputable en l'absence de loi !*

Le responsable du « discours » réplique simplement en renvoyant son interlocuteur à un constat, qui clôt le débat, et c'est alors qu'Adam intervient :

v. 14 *La mort a bel et bien exercé son règne d'Adam à Moïse, même sur ceux qui n'on pas péché selon le modèle de la transgression d'Adam, figure de celui qui doit venir.*

La fonction de la Loi reste en suspens ; les conditions d'une transgression dissemblable de celle d'Adam le restent aussi. Cette forme laconique de l'argument a valeur d'un indice de lecture : sa force tient à la liaison interne (non décodée ici) entre « *péché* » et « *mort* ». Le texte renvoie donc impérativement aux lieux qui expliquent la liaison des deux termes. Disons en deux mots : « *le péché* » est une position possessive prise à l'égard du monde et de Dieu, d'où résultent des pratiques d'agression contre la vie à tous ses niveaux : pratiques de mort, donc.

« celui qui doit venir »

Mais examinons un instant la figure jumelle. Cette référence à un personnage à venir est inattendue. Quel qu'il soit, elle joue un rôle immédiat, car elle produit en Adam une distanciation interne et indique un changement de position à réaliser : du point de vue d'un autre. De qui est-il en creux la forme, sinon de son autre : un Adam reconstruit qui sera en plein ce qu'il est en creux ? Cette autre position d'Adam n'est pas décrite : seul est indiqué le rapport d'une position à l'autre, laissée en suspens. Le décalage que nous constatons entre Adam et « *un homme* » se trouve reproduit en Adam lui-même, qui se dédouble, selon deux positions, l'une négative et l'autre positive. C'est bien ce qu'on trouve dans les traditions biblique et juive, et dans le Nouveau Testament. On oublie trop qu'ici même Adam n'est pas monolithique.

Le nom d'Adam n'apparaît qu'en six passages du Nouveau Testament : on peut négliger 1 Tm 2, 13 sv. qui n'est qu'une anecdote à propos d'Eve. Hormis ce cas, on le trouve en position négative dans trois lieux, et de façon assez différente. Le seul texte qui se rapproche de Rm 5, 12 sv. n'est qu'un parallèle partiel, puisque « *le péché* » n'entre pas en jeu :

Puisque la mort est venue par un homme,
c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts.
Comme tous meurent en Adam,
en Christ tous recevront la vie (1 Co 15, 20 sv.).

La symétrie est entre mort et vie. Enfin, la suite de la même lettre oppose, comme deux pôles, un « *homme Adam* » qui vit « *dans la faiblesse* » du souffle de vie commun aux hommes, et un « *homme Adam* » plein de « *puissance* », animé du souffle de l'Esprit et capable de donner la vie. Le premier « *homme Adam* » est ici en position d'infériorité, plutôt qu'en position franchement négative. Restent deux passages où, conformément à Gn 5 et à une vaste partie des traditions juives, Adam est en position pleinement positive. En tant que « *fils de Dieu* », il est à la tête des ancêtres illustres de Jésus, dans la généalogie de Lc 3, 38. Et en Jude 14, il inaugure la série des sept patriarches antédiluviens dont le dernier, Hénoch, prophétise la venue du Seigneur. Situation positive, donc. On n'est pas très loin, on le voit, d'un des aspects de la figure de Rm 5, 14 : la différence de perspective tient à la situation d'Adam vis-à-vis de la pratique de la Loi ; en somme, à son autre face. Constatation à retenir.

2 déplacements de « un seul homme »

Le jeu de ces dédoublements ne s'arrête pas là. Ce texte est un labyrinthe, où chaque personnage est à chaque carrefour diffracté par un système de miroirs. Dans la séquence qui suit celle où Adam est nommé, « *l'homme* » apparu antérieurement revient en scène mais se dédouble soudainement, comme nous l'avons vu, en un pôle négatif, déconstructif, et en un pôle positif, « seigneurial » et reconstructif, en correspondance avec la différence abyssale entre « *faute* » et « *don de grâce* » (v. 15). Il y a là un effet de style significatif : un indice de lecture à prendre en chasse. Le mouvement du texte fait signe par lui-même : il indique la possibilité pour « *un seul homme* » de se déplacer en des positions multiples. Possibilité repérée déjà en divers *lieux antérieurs* de la Lettre, dont nous ne pouvons pas faire abstraction ici : *elles ont une partie à jouer dans le décodage du texte.* Dans ces autres lieux, en effet, l'homme ne nous est pas toujours présenté comme ici, dans la mouvance du péché : faire référence à ces lieux, c'est donc à partir du petit univers où nous sommes, rejoindre par une voie différente l'espace historique déclenché par l'intervention d'Adam.

« l'homme » en position neutre

Passons-les en revue rapidement. Il y en a deux. Dans la description initiale de la situation de l'homme, Juif ou non, qui aboutit à la conclusion bien connue que « *tous, Juifs ou Grecs, sont sous l'empire du péché* » (3, 9) et « *ont péché* » (3, 23), une échappée brusque montre l'homme

(non juif) dans une position qu'on pourrait appeler « *neutre* », en deçà d'une option pour ou contre la Loi, semble-t-il :

2, 14. *Quand des païens, sans avoir de loi, font naturellement ce qu'ordonne la Loi, ils se tiennent lieu de Loi à eux-mêmes...*

15. *Ils montrent que la pratique voulue par la Loi est inscrite dans leur cœur. Leur conscience en témoigne également, ainsi que leurs jugements secrets qui tour à tour les accusent et les défendent.*

Dans le judaïsme contemporain, la vie de l'homme (non juif) en société repose sur un certain nombre de principes de base irréductibles, comme le respect de la vie et la justice économique et politique : ils résultent d'une sorte d'alliance de Dieu avec Noé (« lois noachiques ») ou même avec Adam. On en a un écho dans les derniers livres sapientiaux, Sagesse et Siracide (par exemple, Sir 17, 11-17). Pour Philon, le célèbre penseur juif d'Alexandrie, les Patriarches ont vécu de cette « *loi non écrite* ». Sorte de structure collective, historique ; la « *conscience* » en est le témoin objectif et indépendant. Selon Rm 9, 1, ce témoignage est en parfaite harmonie avec celui de l'Esprit Saint. Son principe n'est certes pas saisissable en lui-même, mais seulement à partir de ce qui est posé au dehors par la pratique : elle approuve ou réprouve. Ainsi cette référence interne de l'homme à une « conscience », hors de la révélation mosaïque, situe n'importe quel homme dans un rapport à un certain système de prescriptions et d'interdits, qui, s'il n'est pas semblable à celui du Juif et de sa Loi, lui est du moins homologue. Il n'est pas question en Rm 2, 14-15 d'une transgression, mais, dans le développement précédent, l'homme (païen) était jugé « *inexcusable* » parce qu'en manipulant le monde, sa pratique généralement idolâtre rend illisible le geste créateur de Dieu et défigure l'homme par l'exploitation de son semblable.

entre la violence et la foi en une promesse de vie

De la position « neutre », on passe facilement, selon cette analyse, à une position de force utilisant la dynamique de l'univers à l'encontre d'une orientation sage. Sorte de constat sapientiel et diagnostic pour l'avenir, sur la base de symptômes un peu partout repérables. Mais il y a au cœur de l'histoire une position humaine entièrement positive, et de plus vraiment *inaugurale par rapport à la pratique humaine de la « justice de Dieu »* : *celle de la foi en une promesse de vie.* Elle est longuement décrite au chapitre 4 de la Lettre. Abraham est le père, non seulement des circoncis, mais aussi de tous les incirconcis qui marchent sur ses

traces. Il inaugure la démarche de foi en une promesse et tout homme donc la connaît, du seul fait qu'il vit, comme lui, qui était un semi-nomade errant. Ce qui est très remarquable ici, c'est que ce type historique de pratique se produit en l'absence de toute loi : il l'exclut même comme son opposé.

4, 15. *Car la Loi produit la colère.*
Là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de transgression.
C'est par la foi qu'on devient héritier (du monde).

La préparation de l'avenir du monde tient donc à la foi en une promesse, qui, dans le cas du clan d'Abraham et Sara, était à échelle humaine : la survivance de leur clan. Sa pratique rejoint pourtant, dit le texte, la foi dans le Ressuscité (v. 24), car elle était branchée sur le même type de procédure ou d'énergie vive :

4, 17. *Celui en qui il a cru,* (c'est) *le Dieu qui fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existe pas.*

Pour la pratique humaine, c'est un commencement tout autre que celui que représente négativement Adam, « l'homme » au ch. 5. Si on traite ce ch. 5 isolément, on oublie cette autre forme de commencement décrite au ch. 4. Or, notre texte ne l'oublie pas, puisque l'objection présentée en 5, 13 n'est autre chose que la reprise de la proposition médiane de 4, 15 cité plus haut. Mais comment tout cela peut-il s'articuler ? C'est un problème. Achevons d'abord la phase de désarticulation.

de la loi à la foi

Avec 2, 14 on avait affaire à une position « neutre » de l'homme, mais toujours située vis-à-vis d'un système de loi : tout autour, un vaste développement décrivait comment, dès qu'on utilise la dynamique de l'univers à contre sens d'une disposition « sage » (les Sapientiaux sont là derrière), on passe de fait à une position négative : en vérité, c'est une position de force qu'on se donne à l'encontre de l'univers et de Dieu, dont on fait un « *dieu de colère* » ou une idole. Mais la « *justice de Dieu* » se manifeste par une pratique de justice, celle de Jésus-Christ : il « *justifie l'impie* », en prenant sur lui-même la torsion opérée de force par l'homme sur les conditions de son existence. Cette dé-torsion est décrite en 3, 24 sv. : nous allons y venir. En tout cas, ce n'est pas par un retour à un système de loi que se manifeste « *la justice de Dieu* ». Avec Abraham, au ch. 4, l'horizon ne comporte plus aucune trace d'un tel système. On y voit comment la pratique de justice vient de la foi en une promesse concrète de vie et comment elle produit la vie sans

limites. Dès lors le problème posé est le suivant : comment ce type de pratique est-il communicable sans limites, justement : indépendamment de toute loi ? Dans la phase de reconstruction, nous envisagerons donc la position qui est celle du maître d'œuvre de l'ensemble : Jésus-Christ le Seigneur.

3 déblocage des perspectives

La lecture a déjà sans doute singulièrement bougé. Aux personnifications d'allure mythologique, des indices de lecture nous ont déjà invités à substituer des « pratiques » multiples, des « positions », des espaces historiques (même s'ils sont « vides », ils sont situés par rapport à une « pratique », par exemple celle d'un système de prescriptions et d'interdits). Et le texte diffère d'une argumentation abstraite : c'est un récit mouvementé très complexe. Il commence par un dialogue à mi-voix, à peine audible, qu'il faut pourtant entendre : le texte garde tout son mystère dans une densité limpide : le dialogue se clôt sur un constat objectif. Déjà, par la forme (dialogue) et par son travail (ce renvoi), nous sommes aux prises avec une activité réelle. La nomination répétée d'Adam n'évoque pas un archétype du péché : elle produit la formation d'un double espace, a-symétrique. Dans un espace décalé, la Loi tout d'abord entre dans le jeu, non pas tombée du ciel, mais comme « pratique » à situer historiquement. C'est par rapport à elle que le texte parle de la « *transgression* », en décodant du même coup la terminologie qui règne dans le reste du texte : « *péché* », « *faute* », « *désobéissance* » : là où ces termes interviennent, ils n'ont de sens propre que dans la dissemblance par rapport à la transgression d'Adam. Celle-ci en est en quelque sorte une figure métaphorisée ou en suspens à remettre au propre dans chaque situation nouvelle de lecture. On dispose, pour ce faire, des renvois à d'autres lieux dans le texte entier de la Lettre. Nous en avons exploré quelques-uns, réservant les autres pour la seconde phase.

Ce texte d'allure mythologique indique donc de lui-même comment le transcrire en termes de « pratiques » : dès lors il se simplifie. Car ces pratiques s'opposent les unes aux autres avec une profonde logique. Au dedans du texte, on repère deux oppositions majeures :

(a) Au sommet, la position humaine historique dont le produit est de mort s'appelle « *le péché* » : un renvoi au bloc descriptif initial de la Lettre permet de saisir son ressort (1, 18 - 3, 20). A cette position s'oppose diamétralement celle qui produit la pratique de « *justice* » et

de « *don* » gratuit, qui définit l'intervention de Jésus-Christ dans l'histoire (nous y reviendrons : 3, 21 - 26). Elle est productrice de vie, non pas dans un espace de fiction, mais dans des conditions précises que d'autres lieux de la Lettre ont analysées ou vont analyser.

(b) L'introduction de la Loi apporte une seconde opposition diamétrale. En fait la pratique de « *justice* » et de « *don* » gratuit se heurte (historiquement) à la pratique laborieuse qui cherche la justice par l'observation d'un code légal. Fût-il révélé, comme c'est le cas pour la Loi mosaïque, sa pratique, loin d'amener à la « *justice de Dieu* », n'a pour produit que de donner la « *connaissance du péché* » (5, 21). Impuissant à communiquer la vie, il est capable de produire de la mort.

un soupçon : connivence entre péché et loi

Il faudra attendre le ch. 7 pour avoir le cœur net sur cette interrogation qui vient à l'esprit, à la lecture de textes aussi catégoriques sur l'opposition entre pratique de la loi et pratique de la foi : y aurait-il une connivence étroite entre le péché d'Adam, celui de l'homme et, tout simplement, la pratique de la loi, qu'il s'agisse de la *Torah* mosaïque ou de la loi qui en tient lieu dans le cœur de tout homme ? Mais notre travail va consister désormais à renverser la perspective pour passer de l'envers du texte à son endroit lumineux et véritable. Car le fond du problème n'est pas de voir comment s'effectue le passage de la position et de la pratique positive d'Adam vers sa position et sa pratique négative. C'est l'inverse : comment s'ouvre le passage d'une pratique de mort, faite de coups de force contre la vie, à une pratique de justice, faite de coups de force contre l'empire du péché ? Est-ce par référence et observance d'un système de lois ? Non, dit l'ensemble du texte par sa construction : ce serait plutôt par là qu'on s'engouffrerait dans les jeux et les systèmes truqués du péché.

Mieux vaut suivre le chemin tracé par le premier texte réussi d'un enfant sur le thème du labyrinthe, et qui comporte un lapsus remarquable, parce que, pour lui la page à écrire — comme pour nous la page à lire —, était désespérément insaisissable :

> « *Il partit dans le sens des escaliers à toute vitesse, c'était un dauphin, je me tenais à ses nageoires caudales. Arrivé en bas des escaliers, il y eut un gros trou où l'eau s'engouffrait, le dauphin passa le trou et je nageai jusqu'à la page où je m'endormis* » [5].

5. Elisabeth BING, **Et je nageai jusqu'à la page,** Paris, Ed. des Femmes, 1976, p. 43.

III

pratique et production de « la justice de dieu »

Reprenons nos cartes en main, avant de les engager dans une nouvelle partie, et repérons clairement leur disposition. « *Le péché* » constitue une « position » (négative et critique), non pas un état ou une condition humaine. Et cette « position » n'a de sens que par son rapport avec une autre « position » objectivement antérieure : celle de « *la justice de Dieu* », qui est positive mais complexe. Elle est capable, en effet, de passer par la « position » adverse et de justifier l'impie : elle le fait en Jésus-Christ par « *la pratique de justice* » qu'il inaugure. Cette pratique se caractérise par le passage qu'elle effectue vers l'autre, en adoptant comme son propre parcours les points critiques déconstructifs qui définissent cette pratique adverse, « *la loi du péché* », « pratique de mort ». Du côté de sa « *manifestation* » en Christ, Rm 5, 18 parle de « *pratique de justice* ». Lui correspond du côté de sa production par la foi, « *la pratique de la foi* ».

Il est clair que l'analyse de la situation « pécheresse » du Juif et du Grec, dans l'ensemble de Rom 1, 18-3, 20, présuppose la lumière donnée par la découverte (la « *révélation* ») de « *la justice de Dieu* » (3, 21). Elle n'est possible qu'en fonction d'une anamnèse, c'est à dire d'une prise de conscience à partir du contenu exposé en 3, 21.

révélation de la « justice de dieu »

L'objectif de notre débat commun a quelque peu gauchi l'analyse de la séquence hymnique (ou épique) du texte, en insistant presqu'unilatéralement sur le pôle négatif de la symétrie établie autour d'« *un seul homme* ». Nous avons retenu l'effet de style provenant du dédoublement des fonctions sur un terme unique : « *un seul homme* ». Mais ce dédoublement veut-il dire qu'il n'y a aucun rapport réel, substantiel entre la pratique humaine dans l'histoire (telle que l'analyse le début de la Lettre) et la pratique singulière inaugurée par Jésus-Christ, sinon leur exclusion réciproque ? Ce fut sans doute un tour de force de viser ces deux pratiques en nommant du même vocable « *l'homme* » sous l'empire sombre du péché et « *l'homme* » qui permet et produit la transformation de sa position, en lui communiquant — par le « travail » de sa vie — la vie à sa source (divine) : un *anthropos*.

Mais ce n'est pas du tout par une sorte d'hégémonie féodale que le pôle positif réussit à former avec l'autre ce rapport « juste », qui a pour résultante la position d'équilibre ultime célébrée au v. 21, avec l'éviction du « *règne de la mort* » au profit du « *règne* croissant *de la vie* », en voie de s'épanouir en plénitude par ceux à qui Jésus-Christ communique « *le don gratuit de la justice* » (v. 17). Son travail propre a été d'établir une série de rapports concrets et critiques (par sa pratique de la vie) entre lui-même et le reste des hommes, mais sur la base acceptée de leur pratique historique de la liberté, même si leur mise en œuvre est négative. Ce fut le cas, dans le temps historique déterminé où il a joué sa vie. Et ce fut un don sans retour. Le seul retour véritable est « *le travail de la foi* », un travail réel, exploité lui aussi. Le texte paulinien en atteste la poursuite et notre tentative actuelle de lecture, la permanence jusqu'à nous.

pratique de la « justice de dieu » en christ

Une série de termes de la racine « *justice* » (gr. : *dik*-), non décodés dans les séquences qui nous occupent, renvoient donc le lecteur aux lieux antérieurs où ils le sont.

1 délivrance par la vie exposée et partagée

Et d'abord un lieu qui décrit « *la manifestation de la justice de Dieu* » : 3, 21 - 25. Texte extrêmement dense, impossible à présenter sans maladresse. Son rythme l'apparente à un hymne pré-paulinien, déplacé et modifié en fonction du problème : la « *justice de Dieu* ». Il célèbre la dernière des délivrances de l'homme selon l'histoire juive, celle qui a lieu grâce au messie Jésus, et qui se conclut par le partage de la Pâque eucharistique. Il fait mémoire de l'agneau pascal, mais aussi et surtout de l'agneau qui symbolise l'offrande heureuse d'Abraham : avec Isaac, Abraham exposait plus que sa vie, par un désaisissement et une « *foi* » plus précieux aux yeux de Dieu, selon les traditions qui inspirent l'hymne, que tous les sacrifices rituels du Temple. Si bien que le sang désigné ici est signe de vie, c'est-à-dire signe violent de la libération irrépressible désormais en cours, et de la « *justice* » qu'elle produit. Reportons ces éléments sur le Christ.

Selon ce texte, le Christ prend position dans le champ confus de l'histoire par une série d'opérations évoquées par trois termes, en trois phases : (a) Prise en charge d'une libération (v. 24) : par rapport au système de la Loi. (b) Exposition de sa vie (au sens littéral d'une

existence exposée). (c) Partage de cette vie (l'eucharistie pascale en est le sommet, le mémorial).

De cette série d'opérations complexes, il résulte pour les hommes la possibilité ouverte de réaliser de leur côté une série d'opérations critiques symétriques (homologues), et d'abord sous la forme stylisée, mais décisive de cette anamnèse, de ce partage eucharistiques — opération récapitulative et anticipatrice de toutes les libérations ; à la fois souvenir, désir et mise en route. La « *foi* » est son ressort interne. Non pas opération de simple fiction : elle est le produit et l'expression active de ces opérations réussies en Christ. En d'autres termes : mouvement, acte par lequel un groupe d'hommes, jusque là englués dans un conditionnement donné, sortent de leur stratification figée et se restructurent, sans l'appui d'aucune norme, sous la seule mouvance de la « *justice de Dieu* » manifestée par la (triple) position acquise historiquement : celle de Jésus-Christ. Il faut relire ce tout petit texte, il est comme une matrice pour la lecture de la Lettre. Le travail qui y est décrit commande la série des rapports concrets et critiques qui forment le tissu de la pratique chrétienne : ceux précisément que récuse la pratique opposée, qui agit au nom d'une loi.

La texture de ces descriptions mime ce dont elles parlent.

à la lumière de cette histoire, décodage de rm 5, 15-19

Or la séquence qui nous occupe (5, 15 - 19) est une de ces descriptions spectaculaires. Indiquons leur principe de lecture. Entre un pôle positif et le pôle négatif adverse, un réseau de relations se tisse, le premier pôle prenant en compte ce qui fait faute ou excès dans l'autre. Il en subit en contre-partie la force destructrice. Mais un déplacement devient possible du côté opposé, car la pratique possessive et agressive s'y trouve dès lors sans objet, désamorcée. De négative il lui faudrait devenir « neutre » — mais comment serait-ce désormais possible ? La performance du Christ consiste donc à adopter, pour déterminer historiquement sa propre position, la position critique opposée, qui est celle d'une population dans un temps déterminé : sa pratique a ceci de singulier qu'elle passe réellement par les points critiques adverses. Elle les « *prend en compte* » (comme Dieu le fait pour Abraham en un autre sens, par une procédure analogue). De ce fait, Christ passe dans l'adversité, aux deux sens du terme : « *il est fait péché* », dit 2 Co 5, 21, il passe dans « *une chair* », sur le modèle, « *dans la similitude d'une chair sous l'empire du péché* », précise Rm 8, 3. Textes incroya-

bles. Option sans retour. Il s'ensuit la formation d'une relation réciproque, — l'histoire des communautés le prouve. L'efficacité de cette pratique messianique tient au refus d'un pouvoir quelconque sur l'autre : Christ refuse la main mise sur l'être en général de l'homme dans le monde. Refus scandaleux pour la conscience mue par une loi ou par une religion. Aussi son nom propre est-il *agapê* (amour), désir mais sans domination, pas seulement *éros*. La terminologie royale utilisée en Rm 5 pourrait faire illusion sur ce point. Deux textes antérieurs, que nous abordons, lèvent toute ambiguïté.

2 la pratique d'abraham : foi en une promesse de vie

Avec le premier (4, 24 sv.), nous retrouvons Abraham au moment où nous l'avons laissé. Abraham est l'initiateur pour nous d'une pratique distincte de celle de notre « *homme* » en position négative et de celle d'Adam, car elle se situe d'emblée « *indépendamment de la pratique de la loi* » (4, 6 à compléter par 3, 28. On traduit généralement « *les œuvres de la loi* ».). Pour ce chef d'un clan à petite échelle humaine, perdu entre les limites de son âge et l'exigence d'une descendance, la foi en la promesse de la vie a pour instance ultime la foi dans un Dieu qui « *appelle à l'existence* » ce qui n'existe pas, et cette foi correspond à la foi chrétienne en « *celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus notre Seigneur* » (v. 24) et qui, également, « *justifie l'impie* ». Cette correspondance en escaliers ne va pourtant pas de soi. Pour que fonctionne la typologie (la symétrie) entre la foi du patriarche en une promesse et la foi qui nous concerne historiquement et nous justifie en donnant concrètement la vie, une instance médiatrice nouvelle doit être posée. En fonction de la situation réelle de l'homme impie que nous sommes, ici même. Il faut que quelqu'un ait franchi par son histoire concrète les diverses positions critiques de notre existence. C'est ce passage qui est décrit par la formule baptismale lourde de sens précis pour le lecteur sérieux de la Lettre que nous sommes aussi : ce Jésus ressuscité a été « *livré pour nos fautes* » (4, 25). Le Christ « *livré* » est abandonné aux forces déchaînées du monde ; il prend sur lui la dialectique négative décrite plus haut : c'est sa performance. Devant quoi, mieux vaut, comme il le fit, garder le silence. Elle a pour effet cependant de permettre que, à notre tour, par un déplacement réciproque, nous puissions passer par là : ses positions critiques définissent en retour notre existence ; son travail en renverse le sens, sans quoi, du pôle négatif (d'où, non sans notre connivence, se déchaînent ces forces), pouvions-nous espérer passer au pôle positif ? Cette instance médiatrice

explique en fin de compte la foi d'Abraham en la promesse. Au vrai, le récit concernant le patriarche doit s'inverser : il s'éclaire par sa fin, et on peut aligner la pratique d'Abraham sur la « *pratique de justice* » du Christ, telle qu'elle est présentée en 5, 18, c'est-à-dire comme l'effet anticipé de la pratique et du travail d'« *un seul* ».

3 une pratique en prise sur les conflits réels

L'autre texte à examiner précède immédiatement notre péricope : 5, 6-10. Plus facile que le précédent, il a l'avantage de développer symétriquement les positions adverses : il permet donc une présentation graphique, significative par elle-même des parcours réciproques entre les positions. Texture vivante. Comme c'est la même texture qui apparaîtra dans le texte qui nous concerne directement (5, 15 - 19), la comparaison des deux sera assez éclairante pour rendre superflu tout commentaire.

Le début du ch. 5 décrit une situation d'épreuve qui rejoint exactement celle d'Abraham et Sara, groupe à échelle humaine ; le « *nous* » collectif dont il s'agit est maintenant situé en Christ, justifié par la foi et en paix avec Dieu. Le texte assume les résultats acquis depuis que « *la justice s'est manifestée* » (3, 21). Toutefois il se garde de perdre de vue un aspect de la réalité qui demeure actuel pour le croyant : l'existence reste une tourmente et frôle sans cesse la détresse. C'est une série de points critiques, une pratique en prise sur les conflits réels. Or, comment expliquer que, maintenant, une telle série d'avatars soit productrice d'une dialectique positive ? Sous la pression de forces aveugles, loin de voler en éclats, elle maintient solidement sa position en Christ. Mieux : la détresse produit au contraire un déploiement que le texte énonce en trois phases s'engendrant les unes les autres :

5, 3. *La détresse produit la persévérance,*
la persévérance la force de ce qui est confirmé,
la force confirmée produit l'espérance qui ne trompe pas.

C'est que le tracé des points critiques se trouve désormais en rapport interne, par la médiation de la tourmente même, avec un tracé symétrique à un autre niveau : celui qu'a effectué le Christ à travers nos situations critiques, antérieures à notre accès à la foi — la foi que requiert sans cesse en propre chaque temps fort de la tourmente. Ce tracé du Christ à travers le dédale des situations antérieures nous réfère une fois de plus aux analyses initiales de la Lettre (1, 18 - 3, 20) ; mais cette fois elles concernent le « *nous* » collectif aux prises avec les conflits

de son temps. Les situations forment l'archéologie de la foi, un moment jamais aboli de sa dynamique, si le travail de la foi relève bien d'une pratique du don. Christ a dû franchir un abîme pour accéder à nos positions critiques : sa mort. Transformons le texte sous forme d'un diagramme à lire activement. Les opérations effectuées par Christ, à droite, sont en fait déterminées dans leur forme par les positions de la partie adverse, et celles-ci reçoivent de la pratique chrétienne capacité de leur migration hors du lieu de « *mort* » où règnent la force et l'agressivité.

I	II
Nos situations critiques	Opérations du Christ par delà l'abîme
v. 6. *Quand nous étions encore sans force* (impies)	*Christ... est mort pour des impies*
	v. 7. *A peine quelqu'un voudrait-il mourir pour un juste, et peut-être pour un homme de bien...*
quand nous étions encore pécheurs.	v. 8. *Mais en ceci Dieu prouve son amour pour nous : Christ est mort pour nous,*
(sous la colère)	v. 9. *Et puisque nous sommes maintenant justifiés par son sang, à plus forte raison serons-nous sauvés de la colère par lui.*
v. 10. *Si, en effet, quand nous étions ennemis de Dieu,*	*nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son fils, à plus forte raison, réconciliés, nous serons sauvés par sa vie.*

Christ est donc l'autre de l'impie : celui qui parcourt le rapport abyssal entre la série I et la série II. Il établit ce rapport en lui-même, dans sa destinée historique, en prenant sur lui les dislocations que produit le passage par la mort ; et permettant par là le déplacement du « *nous* »

collectif, c'est par sa vie qu'il le fait passer. Le « *nous* » en question devient dès lors son autre à lui, vivant historiquement et capable de traverser la tourmente sans faiblir, au contraire en confirmant son mouvement vers la vie dans l'adversité.

Entre les points parcourus par le Christ et nos détresses actuelles, il y a un rapport désormais, et ce rapport n'est pas seulement logique, encore que ce soit une façon de l'apercevoir textuellement. Ce rapport, en effet, est énoncé exactement au v. 5, que nous avons esquivé jusqu'ici pour en réserver l'effet surprenant :

5, 5. *Car l'amour de Dieu a trouvé son espace dans nos cœurs*
par l'Esprit Saint qui nous a été donné.

Pas question de « *résurrection* » dans ce texte : il suffit qu'elle fonctionne comme ce rapport vivant entre des pratiques enlacées.
Etait-ce un détour inutile que de passer par ces textes pour arriver à nouveau à celui qui fait l'objet de notre débat ? Nous savons maintenant que, selon la Lettre, l'existence ne se présente plus comme un labyrinthe indéfini où elle est livrée à la mort, bien que la forme de la « *détresse* » re-produise l'aspect déconstruit d'un monde : loin de courber la tête sous un péché ancestral dans ce lieu médian, les corps déjà se relèvent les uns les autres avec « *l'orgueil* » audacieux dont parle Rm 5, 3. C'est ce à quoi conduit, indépendamment de tout système de loi, la foi en la promesse à nouveau produite en Jésus-Christ.

lecture de notre texte : rm 5, 15-21

Comme nous l'avons annoncé, nous présenterons Rm 5, 15 - 21 sous une forme qui permette de le comparer aisément avec le texte précédent, dont nous connaissons la texture : deux séries parallèles de points critiques de sens contraires. Ici, la contrariété est poussée jusqu'à la contradiction, tandis que, du côté du pôle positif, ce qui est caractéristique, c'est l'émergence « *surabondante* » de la vie : la différence avec le tracé précédent du Christ en 5, 6 - 10 saute aux yeux. Cependant, comme tout à l'heure, la transformation d'une structure qui est antérieure à la foi (au sens de la logique de la foi) exprime par le mouvement la production historique propre à la pratique du Christ.

	I	II
	Points critiques définissant la position négative « *un seul homme* »	Résultat produit par la position positive « *un seul homme* »
v. 15.	*Si par la faute d'un seul, tous sont* (dans une pratique située) *sous la mort,*	
		à plus forte raison la grâce de Dieu, donnée en un seul homme Jésus-Christ, s'est produite en abondance sur tous.
v. 16.		*Et il n'en va pas non plus du don*
	comme des suites du péché d'un seul : le jugement conclut à la condamnation, tandis qu'à partir de nombreuses fautes,	
		le don gratuit se conclut par la justification.
v. 17.	*Car si par un seul homme, par la faute d'un seul, la* (pratique de) *mort a régné,*	
		à plus forte raison, par le seul Jésus Christ ils règneront dans la vie, *eux qui reçoivent en abondance grâce et don de justice.*
v. 18.	*Bref, comme par la faute d'un seul, ce fut pour tous les hommes la condamnation,*	
		ainsi par la pratique de justice d'un seul, c'est pour tous les hommes *la justification qui donne la vie.*

v. 19. *De même, en effet, que, par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été en position de pécheurs,*

de même aussi, par l'obéissance d'un seul, tous seront rendus justes (par position).

v. 20. *Quant à la Loi, elle est intervenue pour que prolifère la faute, mais là où le péché a proliféré,*

la grâce a surabondé,

v. 21. *afin que, comme le péché avait régné pour la mort,*

ainsi, par la justice, la grâce règne pour la vie infinie

par Jésus Christ
notre Seigneur. ....

On le voit, la phase médiane — le passage entre I et II — est entièrement occulté, et curieusement l'initiative semble venir de la gauche...

IV

postface

Le texte précédent posait, à son terme (v. 11), le problème très précis : comment pouvons-nous espérer de façon sûre avoir la vie, et même régner dans la vie (v. 17) ? En réalité, la réponse dépasse de beaucoup le texte qui nous occupe. Elle sera précise, mais longue : son développement va par étapes du ch. 6 (implications du baptême) au ch. 8 inclus. Le texte de Rm 5, 12 - 21 se situe à l'articulation : depuis 1, 18 a été « *manifestée* », négativement d'abord, puis positivement (à partir de 3, 21), la position objective de la pratique appelée « *justice de Dieu* », ainsi que sa production historique : la pratique de la foi en la promesse de vie, la maintenant toujours située au milieu du mouvement tourmenté de l'histoire (aux conditions de vie d'Abraham au ch. 4 correspondent celles d'un groupe de Romains chrétiens, en 5, 1 - 11).

rm 5, 15-21 : un labyrinthe

Ce texte cumule les difficultés d'une clausule et celles d'un début. Nous en avons suivi les méandres, découvert les cases vides et vu qu'elles fonctionnaient en fait comme des embrayages délicats vers d'autres espaces et d'autres lieux, tout en instaurant au cœur du texte une tension, des codes de lecture qui influenceront la construction tout entière. Le montage est donc complexe. On entre dans ce texte comme dans un labyrinthe ; les figures s'y déforment en reflets indéfinis et donneraient place à d'obscurs fantasmes, si n'intervenait la rigueur de formes fixes comme des murs. La mise en scène varie, on l'a vu ; globalement, elle s'explique par la situation du texte : comment rompre mieux un discours donné que par le montage d'un « récit » qui lui fait suite tout en annonçant autre chose ? C'est le cas.

la foi et les pièges de la loi

D'un côté, un problème posé est laissé en suspens : ce n'est pas le régime de la loi, d'une loi quelconque, qui assure la vie sans fin promise. Le texte le répète sans s'expliquer au fond. Plus loin, quand il va s'agir des conditions dans lesquelles l'homme, les croyants s'approprient et vivent de la foi, c'est-à-dire reproduisent au nom du Christ et pour d'autres, un tissage entre positions distantes hostiles, incompatibles, ne risque-t-on pas de retomber sans le savoir dans les pièges d'un système pareil à la Loi ? Sur ce fond, le ch. 7 va s'expliquer. Et ce n'est pas un hasard de rédaction si réapparaît à ce propos la texture caractéristique du tressage [6], formant une scène assez drôlatique à deux voix. Chacune des parties du personnage dédoublé, appelé *Egô,* récuse avoir voulu ceci et cela, le bien et le mal, son Moi et son Non-moi, pris au piège de l'injonction : « *tu ne désireras pas* », qui interdit et comporte pourtant la promesse de la vie. La procédure rappelle au lecteur le lieu antérieur où la question soulevée était demeurée en suspens. Elle le restera pour nous encore, car nous ne sommes qu'au bout du ch. 5.

l'esprit et l'agapê

Notre texte regarde également d'un autre côté. Par sa composition, la partie hymnique annonce la grande séquence hymnique qui achève le ch. 8 avec ses deux murailles verticales faites chacune de couples d'obstacles gigantesques, qui s'opposent en vain à l'amour vainqueur en Christ. Mais ce ch. 8 comporte aussi des espaces étranges, des défilés, des cases

6. On doit mettre en vis-à-vis, pour comprendre ce texte : v. 14/v. 18 ; v. 15/v. 19 ; v. 16/v. 20 a ; v. 17/v. 20 b.

« vides » et de secrets passages, où une voix alternée module dans le creux du silence les décisions concernant l'avenir et les pratiques opportunes. Le paradoxe n'y est pas absent non plus. Notre texte n'est pas loin.

8, 1. *En Jésus Christ, plus aucune condamnation*
Car la loi de l'Esprit qui donne la vie m'a libéré
de la loi du péché et de la mort...

3. *Ce qui était impossible à la loi..., Dieu l'a fait :*
en envoyant son propre fils dans la similitude charnelle du péché...

26. *L'Esprit aide notre faiblesse, car nous ne savons pas le quoi qu'il convient de demander...*

Et l'Esprit ne sait pas s'exprimer non plus avec des mots ; mais Dieu sait reconnaître ce « *quoi* » par le mouvement et la structure profonde de cette voix qui, de son côté, connaît et appelle l'*Abba.* Abyssal passage, comme on voit, tressage de tracés réciproques dans une sorte de distanciation interne, « vide », qui fonctionne pourtant comme un embrayage. Or, si la partie hymnique de Rm 5, 15 - 21 occulte, comme nous le constations, le moment médian du passage d'un pôle à l'autre, de la série I négative à la série II positive, ou réciproquement, ce n'est pas seulement dans les graphiques précédents que nous trouvons de quoi rétablir ce moment médiateur capital : Rm 5, 5 signalait déjà le rôle de l'*agapê* et de l'Esprit dans ce rapport entre positions adverses ; mais c'est ce milieu du ch. 8 qui le met définitivement en place comme le foyer domestique d'où dépend le jeu vivant de toutes les pratiques.

conclusion de parcours

Ce texte difficile procède pour l'ensemble d'un montage sur deux pôles, désignés en commun : « *un seul homme* ». A ce montage vient, par le dedans, s'en adjoindre un second, dès le v. 13 : c'est là que paraît Adam ; par sa « *transgression* », il s'aligne, semble-t-il, sur « *l'homme* » du v. 12, « *par qui le péché est entré dans le monde* ». Mais c'est par rapport à une loi, présentée par Moïse, un troisième homme. Ce double montage relève-t-il de la pure fiction ? Ou bien est-il à prendre au sens propre ? L'espace adamique rend le lecteur attentif à se défier de la séduction de la dramaturgie et l'invite à opérer une réduction de ce qu'il « *voit* » (imaginairement) : *cela* demande à être *lu* suivant un « protocole » en termes de positions et de pratiques de caractère historique. Dès lors, le sens propre qu'aurait le texte dans la mythologie ou le folklore se transforme. Le sens propre passe à un autre niveau par delà la figuration mythique — par ce

qu'il produit, et cette production passe par des figures. Enfin relu tel qu'il est, le texte indique qu'une procédure (négative) est inéluctable pour « *un homme* » collectif en position de force vis-à-vis de l'autre (pôle sans limites) : à partir de cette position oppressive, cet « *homme* » voit et montre *ce que l'homme n'est pas*, sous les traits sombres d'un cavalier d'apocalypse, producteur de la déconstruction du « monde », « sa mort ». Vision aveugle, bouclée sur elle-même, fomentant des pratiques négatives : elle *fait* de Dieu un « dieu de colère » et des autres hommes un domaine exploitable sans merci (Rm 1, 18 - 3, 20). En cette affaire et de ce point de vue, tout système ressemblant de près ou de loin à la Loi se prête à ce rôle ambigu : il fait proliférer le « *péché* » (Rm 5, 21).

la force dans la faiblesse

La libération vient d'ailleurs, du pôle opposé, qui se situe dans « *l'adversité* », au double sens du terme. En cette autre position, « *un seul homme* » voit et montre *ce que l'homme est* en vérité, sur la voie qui donne accès au « *règne de la vie* » (v. 17), une vie réelle qui a son assise dans le rapport établi entre Christ et Dieu : rapport de don et de grâce, manifesté par l'histoire. « *L'œuvre de justice d'un seul* » est donc productrice pour tous de la « *justice* » que la Loi est impuissante à produire. Or, ce n'est pas par magie que cette autre position se manifeste dans l'histoire : c'est par une pratique qui prend en compte la situation critique adverse, en provoquant laborieusement la formation des tracés entrecroisés que nous avons appelés une « texture » (mimée par un certain nombre de textes, dont Rm 5, 15 - 21).
La véritable position initiale de l'homme est bien désignée par une expression paulinienne : « *dans la faiblesse* », et non pas de façon univoque : « *dans le péché* ». Cette position, qui est « *détresse* », tourmente et conflit (5, 1 - 11), tient sa force de la force de position du Christ : instance qui repose sur le niveau où « *Dieu fait être ce qui n'est pas* », « *ressuscite Jésus* » Christ et « *justifie l'impie* ». Toujours déjà inaugurale, cette autre position est au cœur de la foi d'Abraham dans sa détresse, comme de celle du baptisé dans la sienne. En Rm 5, 5, cette force est dénommée ; son activité est décrite au ch. 8 : *agapê*/Esprit. Mais notre texte, dès avant le ch. 8, indique dans quel espace, historiquement vide (par rapport à la Loi), cette opération complexe a lieu : *espace libre, embrayage* pourtant disposés en fonction de lecteurs *à venir* dont l'ancrage historique diffère profondément de celui des communautés en vue de qui l'écriture a pris cette forme de labyrinthe.

edgar haulotte

des questions insistantes

Au début de ce numéro, en racontant l'histoire de notre recherche, nous indiquions qu'il nous était apparu prématuré de présenter en finale une lecture renouvelée du péchée originel qui serait, en quelque sorte, la conclusion commune de notre groupe. Constatations et questions nous ont accompagnés tout au long de notre parcours. Elles restent ouvertes au terme, et c'est bien en tant que telles que nous les restituons rapidement au lecteur en guise de conclusion...

la survivance des textes

C'est tout d'abord la constatation de la résistance et de l'étrange capacité de survivance des textes. Bien sûr, un texte comme le récit de Gn 3 voit le jour dans un temps et dans un lieu précis : même si l'on ne peut identifier nommément son auteur, il est possible d'apercevoir de manière assez nette le milieu de scribes salomoniens qui lui a donné naissance. Mais l'étonnant c'est qu'une fois né, après que le cordon ombilical ait été coupé, le texte se tient debout par lui-même ; il vit d'une vie propre et indépendante qui ne se défait ni avec le temps ni avec les interprétations successives qui en sont faites. Après des études historiques et littéraires poussées, après une lecture matérialiste qui identifie les géniteurs du texte et les intérêts humains, trop humains, qu'ils poursuivaient par sa rédaction, tout se passe comme si le texte ne cessait d'effacer les traces de ses origines — qu'elles aient été patiemment découvertes ou subtilement conjecturées. Par contre, le travail fait sur un texte pour en restituer l'origine n'efface pas le plaisir toujours renouvelé de sa lecture et c'est avec une naïveté au second degré que l'on reprend alors le texte du jardin d'Eden. Mais qu'est-ce qui fait donc ce plaisir du texte ? L'art du narrateur, l'enfance retrouvée devant toute histoire, la poésie d'un récit qui le rend contemporain de chaque homme ? On se souvient qu'un certain « matérialiste » nommé Karl Marx s'était posé des questions semblables au sujet de l'art grec.

l'importance de la pensée symbolique

Une autre question — de taille elle aussi — tient précisément à l'emploi de la méthode matérialiste : comment transposer de manière opératoire et sans anachronisme des outils d'analyse forgés pour comprendre nos

sociétés industrielles, développées et complexes, à la saisie de sociétés plus frustres, plus indifférenciées mais n'en présentant pas moins le « fait social total » cher à Marcel Mauss ? Si, sur ce point, Maurice Godelier nous a frayé la voie, une longue observation et une longue familiarité avec la société étudiée est nécessaire pour que la finesse de l'analyse ne soit pas trop éloignée de la complexité du fait social.

Enfin, nous avons côtoyé constamment des problèmes qui sont à la frontière de la linguistique, de la psychanalyse et de la philosophie : quelle est la nature et le statut de la pensée symbolique ? Présente-t-elle des lois de développement et, si oui, dans quels rapports sont-elles avec les lois du développement économique et social ? Existe-t-il un fond commun symbolique dans lequel puiseraient toutes les communautés humaines, quelle que soit leur diversité sociale et historique ; ou, au contraire, les mêmes symboles se chargent-ils de significations diverses suivant les expériences et les pratiques historiques particulières des sociétés qui les emploient ? On comprend que les recherches et les débats actuels sur la pensée symbolique revêtent une grande importance pour des recherches portant sur le péché originel, puisque le récit de Gn 3 est littéralement truffé de symboles. Or la tradition marxiste — dont est dérivée l'approche matérialiste des textes — a encore assez peu exploré cette dimension de la production humaine, l'*homo economicus* ayant à ses yeux beaucoup plus d'importance pour la compréhension de l'histoire que l'*homo symbolicus*. C'est toutefois une dimension qui commence à rentrer dans son champ d'investigation, si du moins l'on prête attention aux recherches sur les apocalypses religieuses d'un philosophe marxiste tel qu'Ernst Bloch.

Ces questions, nous les avons rencontrées et reconnues sans avoir l'outrecuidance de les résoudre : elles ont formé la toile de fond, tantôt oubliée tantôt omniprésente, de nos recherches. Et puisque nous sommes encore à courte distance des olympiades de Montréal, disons que leur difficulté — en l'état actuel des sciences humaines — ne nous a pas découragés d'entrer en lice et de participer...

un christianisme sans péché originel ?

Terminons par un rêve éveillé très utilisé dans certaines thérapeutiques. Imaginons un instant un chrétien dont la foi n'inclurait aucune référence à ce que la tradition chrétienne désigne sous le terme de péché originel : comment percevrait-il la personne et les actes du Christ ? Comment comprendrait-il et vivrait-il les sacrements chrétiens ? Ce

chrétien, supposons-le militant politique et syndical : qu'est-ce qui serait changé dans sa manière de comprendre l'histoire des hommes et de participer aux combats sociaux et politiques pour l'avènement de nouveaux rapports entre les hommes ? Comment envisagerait-il le problème de l'autorité, du pouvoir politique, de la lutte des classes ? Bref, à ce chrétien « innocent », comment apparaîtraient son christianisme et son humanité ?

Cette opération blanche — consistant à ôter de l'économie chrétienne toute référence au péché originel afin d'imaginer les effets produits en retour — peut provoquer un choc opératoire positif dont les bienfaits pourraient rejoindre ceux que notre laboratoire a retirés de ce travail : séparer, autant que faire se peut, ce qui appartient à la foi chrétienne, ce qui est nécessaire à son existence et à sa vitalité, des tissus cancéreux qui peuvent proliférer à partir des organes les plus essentiels et qui n'ont d'autres effets que de la paralyser et de la stériliser.

michel simon

chronique d'œcuménisme

assemblées et anniversaires

1977 sera marqué par la célébration de plusieurs anniversaires. L'Alliance Réformée Mondiale rappellera en août, à St Andrews (Ecosse), sa première assemblée tenue cent ans auparavant à Edimbourg. Le pasteur Marcel Pradervand, qui fut Secrétaire général de cette Alliance de 1949 à 1970, a publié la chronique de ce « siècle de service »[1]. Si, durant presque les deux tiers de son existence, ce mouvement fut essentiellement anglais (pour ne pas dire écossais) et américain, depuis la fin de la deuxième Guerre Mondiale il s'est ouvert à l'Europe et a accueilli tant d'Eglises du Tiers monde qu'elles sont maintenant majoritaires en son sein. Du point de vue œcuménique, on notera le refus répété à plusieurs reprises par l'Alliance de mettre à sa base une confession de foi commune ; de fortes réticences en face du mouvement « Foi et Constitution » naissant (en partie par crainte de voir une structure épiscopale imposée à l'Eglise unie de l'avenir) ; et, par contre, la très large collaboration avec le Conseil œcuménique depuis sa fondation en 1948. Un chapitre sur les études théologiques menées au sein de l'Alliance laisse un peu le lecteur sur sa faim, mais il lui indique les pistes à suivre pour en savoir plus.
Un autre anniversaire a été célébré il y a quelques mois : le cinquantenaire de la première assemblée du « Christianisme pratique » (Mouvement « *Life and Work* ») tenue à Stockholm en 1925. Une brochure rassemble les conférences prononcées à cette occasion par le Dr Visser't Hooft, le cardinal Willebrands et le pasteur Philip Potter[2]. Tandis que ce dernier se situe dans l'actualité, les deux premiers auteurs rendent justice à une assemblée et à un homme, l'évêque luthérien Söderblom, qui ont été souvent mal compris, en particulier dans le catholicisme.
En juin prochain, ce sera au tour de « Foi et Constitution » de rappeler, sur les lieux mêmes, le cinquantième anniversaire de sa première conférence mondiale (Lausanne, 1927). Le département théologique du Conseil œcuménique, soucieux de se tourner vers l'avenir autant que vers le passé, en profitera pour examiner la manière dont auront été reçus les trois documents d'accord longuement mis au point par lui sur le baptême, l'eucharistie et le ministère[3]. Les Eglises devaient en effet, avant la fin 1976, non « seulement indiquer si les déclarations communes reflètent leur enseignement et leur pratique actuels, mais aussi définir les moyens par lesquels elles sont prêtes à contribuer au progrès commun vers l'unité » : c'est du moins ce que leur avait demandé l'assemblée de Nairobi[4].
Ce n'est pas le lieu, dans cette chronique, de rendre compte en détail de cette cinquième assemblée du Conseil œcuménique des Eglises tenue du 23 novembre au 10 décembre 1975. On trouvera la documentation officielle (principaux exposés et rapports, travaux des six sections, délibérations sur la marche du Conseil, déclarations sur la situation internationale) dans trois volumes, respectivement en français, en anglais et en allemand[5] dont

1. Marcel PRADERVAND, **A Century of Service. A History of the World Alliance of Reformed Churches 1875-1975,** Edinburgh, The Saint Andrew Press, 1975, 312 p.
2. **The Gospel for all Realms of Life. Reflections on the Universal Christian Conference of Life and Work, Stockholm 1925,** Genève, World Council of Churches, 1975, 26 p.

3. **La réconciliation des Eglises : baptême, eucharistie, ministère,** Taizé, Les Presses de Taizé, 1974, 112 p.
4. **Briser les barrières, Nairobi 1975. Rapport officiel de la cinquième assemblée du Conseil œcuménique des Eglises,** Paris, IDOC-France L'Harmattan, 1976, 520 p. (citation : p. 178).
5. Pour l'édition française, cf. note 4. En anglais et en allemand : **Breaking Barriers. The official Report of the Fifth Assembly of the W. C. C., Nairobi 1975,** Londres, S. P. C. K., 1976, 412 p. — **Bericht aus Nairobi. Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des O. R. K. Nairobi 1975,** Frankfurt, Verlag Otto Lembeck, 1976, 416 p.

l'épaisseur ne devrait pas décourager les lecteurs. Bien que les compilateurs — Marcel Henriet, David Paton, Hanfried Krüger et Walter Müller-Römheld — aient joui d'une certaine liberté, non seulement pour les introductions et les brefs commentaires, mais même dans le choix et l'ordonnance des différentes pièces, ce n'est pas dans ces volumes officiels qu'on ira chercher des interprétations personnelles. D'autres publications et de très nombreux articles fournissent une ample matière à réflexion [6].

Un affrontement s'est produit à Nairobi à propos du manque de liberté religieuse en U.R.S.S. L'assemblée a pris la décision de confier au Secrétaire général Philip Potter une mission précise à ce sujet afin qu'on ne puisse plus reprocher au Conseil de critiquer unilatéralement les pays occidentaux ou apparentés. Cette réorientation suffira-t-elle à désarmer les attaques violentes et en partie injustes dont on trouve un exemple dans un récent recueil d'articles du pasteur J.G.H. Hoffmann [7] ? On le souhaite sans trop y croire.

le mouvement œcuménique

Malgré son titre, on ne trouvera pas dans le nouveau livre du Père Charles Boyer une présentation d'ensemble du mouvement œcuménique [8]. L'auteur n'entend pas se placer au cœur de ce mouvement pour le présenter objectivement et dans toute son amplitude. Il est trop soucieux de poursuivre à son égard et à l'égard de ses animateurs la courtoise mais décevante apologétique romaine qu'il mène, sans véritable renouvellement, depuis plus de trente ans. Si l'on est prêt à excuser, dans cet ouvrage français imprimé en Italie, les trop nombreuses fautes de typographie et dates fantaisistes, il est des erreurs qui laissent planer un doute sur la solidité de l'information de l'auteur : telle celle qui fait prêcher Martin Luther King à l'assemblée d'Upsal, plusieurs mois après sa mort ! (p. 85).

C'est à un genre littéraire tout différent qu'appartient la très scientifique et très complète étude (cinq cents pages serrées, dont vingt de bibliographie) du pasteur K.H. Dejung sur les rapports entre le mouvement œcuménique et les problèmes du développement [9]. L'auteur examine systématiquement toutes les pièces du dossier depuis la conférence missionnaire d'Edimbourg (1910) jusqu'à l'assemblée du Conseil œcuménique à Upsal (1968), et ses analyses minutieuses seront fort utiles aux historiens de l'œcuménisme et du christianisme. Il ressort de ce travail que le processus de désoccidentalisation de l'interprétation de la Bible et de l'histoire n'est pas achevé et que les Eglises du Tiers monde doivent prendre une place plus importante dans l'élaboration d'un consensus chrétien au plan théologique, ecclésiologique et éthique. Cet effort, estime l'auteur, devrait aider à surmonter la crise actuelle de l'œcuménisme.

A l'assemblée de Nairobi, dont il a été question plus haut, la question des rapports des chrétiens avec les tenants des autres croyances et idéologies a suscité un clivage net

6. Par exemple, James W. KENNEDY, **Nairobi 1975. A first Hand Report of the fifth Assembly of the W. C. C.,** Cincinnati, Forward Movement Publications, 1976, 144 p. — Walter ARNOLD und Hans-Wolfgang HESSLER (éd.), **Oekumenische Orientierung Nairobi 1975. Erkenntnisse und Geschehen der fünften Vollversammlung des O. R. K.,** Frankfurt, Verlag Otto Lembeck und Basel, Friedrich Reinhardt Verlag, 1976, 168 p. — Cf. René BEAUPERE, « Le Conseil œcuménique des Eglises à Nairobi » dans **Istina,** XXI, 1976, pp. 228-237.
7. Jean G. H. HOFFMANN, **Où va le Conseil œcuménique des Eglises ?,** Paris, Tant qu'il fait jour, 1975, 112 p.
8. Charles BOYER, **Le mouvement œcuménique. Les faits, le dialogue,** Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1976, 264 p.
9. Karl Heinz DEJUNG, **Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968,** Stuttgart, Klett Verlag und München, Kösel Verlag, 1973, XXII + 494 p.

entre les partenaires d'un « dialogue » ouvert et fécond et ceux qui redoutent que ce « dialogue » ne débouche sur un syncrétisme contestable. L'étude de ses antécédents peut contribuer à clarifier cette discussion. On se reportera au travail bien informé de Gérard Vallée qui suit pas à pas l'évolution du débat sur la rencontre interreligieuse au sein du Conseil international des missions puis du Conseil œcuménique des Eglises, depuis l'assemblée de Tambaram en 1938 (ou plutôt depuis celle de Jérusalem en 1928) jusqu'un peu au-delà de celle d'Upsal en 1968 [10]. L'auteur cite abondamment — et c'est une des richesses de son travail — les archives du Conseil œcuménique (mais, malgré les explications données dans l'avant-propos, nous regrettons qu'il n'ait pas pris la peine de traduire ces nombreux textes d'anglais en français); il ajoute des tableaux et des relevés bibliographiques très éclairants, et enfin il fait le point en proposant comme question théologique centrale dans le débat actuel celle de la nature de l'activité divine dans l'histoire et au sein des autres traditions religieuses, ainsi que son rapport avec l'activité divine dans la tradition chrétienne.

Les œcuménistes jésuites d'Asie se sont engagés concrètement dans une réflexion de ce genre. Un congrès a réuni une quarantaine d'entre eux, pour la première fois, du 18 au 23 juin 1975 à Manille. Leur assemblée, ouverte d'ailleurs à d'autres catholiques et à d'autres chrétiens que les seuls jésuites, a manifestement marqué une date. On en lira avec un vif intérêt les *Actes* rassemblés par le Père de Achutegui, directeur de l'Institut Cardinal Bea pour les études œcuméniques à Manille [11]. Ce livre contient de brefs rapports sur les situations locales (Australie, Chine, Hong-Kong, Inde, Indonésie, Japon, Micronésie, Pakistan, Philippines, Skri Lanka, Thaïlande, Vietnam) et une bonne douzaine de conférences constituant diverses approches du thème choisi en liaison avec l'assemblée de Nairobi : « Jésus-Christ nous libère et nous unit pour un commun témoignage en Asie ». Les conclusions du congrès sont claires : le souci « occidental » de réduire les différences de foi et de constitution qui séparent les confessions chrétiennes doit être dépassé ; en Asie, l'œcuménisme ne peut être qu'un « dialogue de vie » engageant tout le peuple chrétien et pas seulement les clercs ; le témoignage commun et l'orthopraxie doivent prendre le pas sur les discussions académiques concernant l'orthodoxie ; ce qui est premier et fondamental, c'est le dialogue avec les adeptes des grandes religions et traditions spirituelles, c'est la lutte en commun en faveur des pauvres, pour la construction d'une société juste et fraternelle.

Par rapport à ce qui vient d'être dit, « Foi et Constitution » se situe dans une ligne complémentaire et nullement opposée, car ce mouvement est ouvert à des perspectives larges et voit bien au-delà des débats purement académiques portant sur les thèmes classiques et un peu usés du dialogue interconfessionnel. Parmi ses publications récentes on signalera — outre le triple consensus mentionné plus haut [12] — le compte-rendu du Colloque de Salamanque (1973) qui a élaboré la fameuse notion de « communauté conciliaire » destinée à mieux décrire l'unité qui est le but du mouvement œcuménique, les *Actes* de la réunion triennale d'Accra (1974) et, après l'assemblée de Nairobi, un précieux recueil de

10. Gérard VALLEE, **Mouvement œcuménique et religions non chrétiennes. Un débat œcuménique sur la rencontre interreligieuse de Tambaram à Uppsala, 1938-1968** (Recherches 14), Tournai, Desclée et Cie et Montréal, Bellarmin, 1975, 308 p. — Pour la période antérieure, l'auteur renvoie à J. J. E. VAN LIN, **Protestantse Theologie der Godsdiensten, van Edinburgh naar Tambaram, 1910-1938,** Assen, Van Gorcum, 1974.

11. Pedro S. DE ACHUTEGUI (éd.), **Towards a « Dialogue of Life ». Ecumenism in the Asian Context** (Cardinal Bea Studies IV), Manille, Cardinal Bea Institute, 1976, XII + 340 p.
12. Cf. note 3.

documents et de rapports concernant l'unité de l'Eglise [13].

C'est avec regret, mais aussi avec reconnaissance, qu'on salue le trente-deuxième et dernier volume de la collection « Le monde religieux » publiée depuis plus de trente ans par le pasteur Théophile Grin que l'âge et la maladie contraignent à s'arrêter. Ce livre est consacré à l'œcuménisme [14]. Des points de vue réformé (pasteur A. Mobbs), luthérien (prof. H. Meyer), vieux-catholique (évêque L. Gauthier), orthodoxe (père G. Tsetsis), catholique romain (père A. Ebneter) s'y expriment. On trouvera aussi des contributions sur l'œcuménisme à la base (père J.-B. Dousse), la mariologie des Réformateurs (pasteur M. Schoch), l'œcuménisme social (pasteur A. Rochat et abbé C. Lugon) et une brève histoire de l'œcuménisme et du Conseil œcuménique (pasteur E. Widbolz). L'ensemble est assez disparate et parfois un peu académique ; mais on y trouve aussi, dans tel témoignage vécu par exemple, bien des raisons d'espérer.

On rapprochera de ce volume le livre dans lequel le Secrétariat d'activité œcuménique (S. A. E.) italien fait le bilan et propose des perspectives pour l'œcuménisme d'aujourd'hui [15]. Il s'agit des *Actes* de la treizième session de formation œcuménique tenue du 29 juillet au 6 août 1975, à laquelle, comme de coutume, une trentaine de collaborateurs — principalement italiens, mais pas uniquement — ont participé sous la dynamique présidence de Maria Vingiani. On sait que cette session annuelle représente, au delà des Alpes, une des plus importantes et des plus sérieuses manifestations d'un œcuménisme qui n'est pas particulièrement dynamique.

accords et études sur le ministère

Tout en regrettant à nouveau qu'aucun éditeur français ne soit prêt à accueillir une collection de ce genre, réjouissons-nous que les lecteurs familiarisés avec l'allemand puissent utiliser un nouveau tome de l'utile « Documentation œcuménique » publiée par des animateurs du Centre luthérien de Strasbourg. On trouve dans ce volume — avec une introduction de Günther Gassmann et une bibliographie — les principales pièces du dialogue officiel des anglicans avec les luthériens (avec la Fédération luthérienne mondiale et aux Etats-Unis) et avec les catholiques (déclaration commune de Paul VI et du Dr Ramsey, rapport de la commission préparatoire, déclarations communes sur l'eucharistie, sur le ministère et l'ordination) [16].

Après des accords sur le Credo de Nicée, le baptême, l'eucharistie et le ministère [17], la commission officielle de dialogue luthéro-catholique aux Etats-Unis est parvenue à un premier consensus sur la primauté du pape, mais elle n'a pas abordé la question de son infaillibilité. Une version française de la déclaration commune a été publiée. Un petit volume en donne le texte original anglais accompagné des rapports présentés par des membres de

13. **Salamanque : The Ecumenical Review,** XXVI, 1974, pp. 161-303, ou R. GROSCURTH (éd.), **Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit,** Frankfurt, Otto Lembeck, 1974, 192 p. ; en français, publication partielle : René BEAUPERE, « Le décret sur l'œcuménisme. Dix ans après », dans **Istina** XIX, 1974, pp. 388-406. — **Accra : Conférence de Foi et Constitution. Accra 1974,** dans **Istina,** XX, 1975, pp. 161-288. — **Nairobi : Les exigences de l'unité. Documents et rapports sur l'unité de l'Eglise** (Foi et Constitution, document n° 77), Genève, Conseil œcuménique des Eglises, 1976, 76 p.
14. **L'œcuménisme** (Le monde religieux 32), Ambilly, Imprimerie franco-suisse, 1975, 276 p.
15. **Ecumenismo oggi : bilancio e prospettive. Atti della XIII Sessione di formazione ecumenica,** Leumann, Elle di ci, 1976, 416 p.

16. **Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch - lutherischen und anglikanisch - katholischen Gespräch** (Oekumenische Dokumentation II), Frankfurt, Otto Lembeck und Josef Knecht, 1975, 156 p. — Cf. aussi **Anglican-Lutheran International Conversations. The Report of the Conversation 1970-1972,** Londres, S. P. C. K., 1973, 30 p.
17. Cf. **Lumière et Vie** 108, juin-juil. 1972, pp. 108-110.

la commission[18]. On rapprochera de cet ensemble l'enquête sur le rôle de Pierre dans l'Eglise moderne menée par Peter Mc Cord. Sous le titre interrogatif : *Un pape pour tous les chrétiens ?*, il a réuni les contributions de sept théologiens, luthérien, catholique, baptiste, presbytérien, orthodoxe, méthodiste et anglican : J. A. Burgess, A. Dulles, C. B. Hastings, R. Mackenzie, J. Meyendorff, J. R. Nelson et J. R. Wright. L'ensemble, qui est préfacé par R. Mc Afee Brown, est très stimulant et prouve que le nouveau monde est moins inhibé que l'ancien (ou en tout cas que le monde francophone : ce n'est pas vrai des germanophones) pour aborder des points particulièrement délicats du contentieux interconfessionnel. Ce qui ne veut pas dire qu'il soit dès maintenant en mesure de les résoudre !
En France cependant, le Groupe des Dombes, après trois années de travail, livre au public ses réflexions sur le ministère épiscopal[19] qui prolongent et précisent celles qu'il proposait naguère sur la réconciliation des ministères.

D'une façon générale, les travaux sur le ministère se multiplient. Le pasteur Marc Lods, membre du Groupe des Dombes et ancien doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, a présenté en 1975 la conception luthérienne sur le ministère d'unité de l'Eglise et dans l'Eglise, dans le cadre de la chaire d'œcuménisme des Facultés catholiques de Lyon. Un petit volume recueille la substance de ses leçons[20]. On le lira avec grand intérêt en appréciant à la fois sa clarté et son courage.

L'auteur parcourt un itinéraire en trois étapes (Nouveau Testament, Pères de l'Eglise, Réformateurs) et en vient finalement à une prospective œcuménique dans laquelle il pose des questions aux Eglises de la Réforme comme à l'Eglise catholique. En voici un exemple : « Les catholiques sont-ils disposés à reconnaître un épiscopat collégial... comme un authentique épiscopat ? Et d'autre part, les protestants acceptent-ils pleinement et sans arrière-pensée de reconnaître comme un ministère authentiquement biblique celui des évêques, tel qu'il fonctionne traditionnellement dans l'Eglise catholique ?... Quelle serait aujourd'hui la meilleure forme envisageable de l'*épiskopè* dans l'Eglise, soit un ministère personnel confié à un évêque, lequel agira en pleine légimité et efficacité entouré d'un conseil qu'il consultera sur toute décision à prendre, soit un conseil ou un synode responsable dirigé par un président revêtu d'une autorité réelle? Ces deux possibilités sont-elles incompatibles ? » (pp. 83-84).

Dans un mémoire de licence présenté à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, B. Saettler compare cinq documents d'accord récents : ceux du Groupe des Dombes et de Foi et Constitution, le Memorandum des Instituts universitaires d'Allemagne et les consensus luthéro-catholiques établis aux Etats-Unis et au plan mondial (rapport dit « de Malte »)[21]. Ce sont les mêmes cinq documents (mais celui de Foi et Constitution dans une version préliminaire dite « de Marseille ») qui sont passés au crible par H. Schütte, membre catholique de la commission de dialogue avec la Fédération luthérienne mondiale[22]. L'auteur, assez critique sur le Memorandum des Instituts allemands, est par contre très favorable au texte

18. Nous avons déjà signalé le texte français (**Lumière et Vie** 120, nov.-déc. 1974, p. 99 ; **Documentation Catholique,** 1974, pp. 373-380). — Paul C. EMPIE and T. Austin MURPHY (éd.), **Papal Primacy and the Universal Church** (Lutherans and Catholics in Dialogue V), Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1974, 256 p. — Peter MC CORD (éd.), **A Pope for all Christians ?,** New York, Paulist Press, 1976, 212 p.
19. **Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Eglise particulière,** Taizé, Les Presses de Taizé, 1976, 88 p.
20. Marc LODS, **Le ministère d'unité** (Le point théologique 19), Paris, Beauchesne, 1976, 88 p.

21. Bernard SAETTLER, **Le problème du ministère dans le dialogue œcuménique. Etude de cinq textes d'accord,** Stasbourg, Faculté de théologie protestante, 1976, 101 p. (ronéo). — Sur ces documents, cf. **Lumière et Vie** 120, nov.-déc. 1974, pp. 98-99 et la note 3 de la présente chronique.
22. Heinz SCHUETTE, **Amt, Ordination und Sukzession,** Düsseldorf, Patmos Verlag, 1974, 472 p.

des Dombes. Avant d'en venir à cette comparaison, il avait consacré les deux premiers tiers de son gros ouvrage sur *Ministère, ordination et succession* à un examen des positions des exégètes et dogmaticiens protestants puis catholiques ; il discerne un courant luthérien majoritaire avec lequel il n'estime pas impossible une reconnaissance des ministères ; il est nettement plus réservé en ce qui concerne les positions réformées

lumières de l'histoire

L'histoire est maîtresse de vie. L'« œcuménisme » du passé — dans ses échecs et ses manques comme dans ses éventuels succès — n'est pas sans nous instruire. D'où l'intérêt de quelques monographies récentes.
Voici, par exemple, une nouvelle vie de saint Cyprien [23]. L'étude est sérieuse et solide, mais elle n'est pas l'œuvre d'un spécialiste de l'Eglise ancienne. P. Hinchliff a essayé, non pas d'oublier toute la littérature déjà écrite sur l'évêque de Carthage, mais de ne pas se laisser impressionner outre mesure ni diriger par elle. Il aborde Cyprien — ses lettres, ses écrits — avec ce que j'appellerais de la fraîcheur d'âme. Le résultat est que nous redécouvrons Cyprien et qu'en particulier — même si la situation ecclésiale du XXe siècle n'a que peu de rapports avec celle du IIIe — nous tirons de sa vie des enseignements pour notre attitude en Eglise aujourd'hui et aussi pour nos efforts œcuméniques : qu'on se reporte en particulier à ce que l'auteur écrit, dans son chapitre huitième, sur le *De unitate*.
P. Bilaniuk consacre sa thèse de doctorat au Ve Concile du Latran tenu à la veille de la Réforme : 1512-1517 [24]. En fait il rappelle d'abord l'action menée par le Concile de Florence (1438) en ce qui concerne les rapports avec les Eglises orientales ; il examine ensuite l'évolution de ces relations dans les décennies qui suivirent ; il en arrive au Concile du Latran et aux documents contemporains concernant l'Orient. Il note une insistance exagérée sur la primauté du pape et de Rome ainsi que sur la valeur universelle de l'Eglise latine, la confusion de l'unité et de l'uniformité, le mépris du droit des communautés d'Orient, la priorité accordée au canonique et au juridique sur le spirituel et le mystique. Dans une perspective œcuménique, il montre que cet unilatéralisme — interdisant à l'Eglise latine de s'inspirer, pour sa si nécessaire réforme, des modèles et des valeurs spirituelles de l'Orient chrétien — a grandement favorisé le succès du protestantisme. L'auteur, qui est ukrainien, prêche sans doute quelque peu pour son saint, mais il admet avec bonne grâce que l'on discute le détail de ses arguments. Pour l'essentiel, qui contestera la vérité de sa thèse ?

V. Peri ressuscite pour nous le cardinal G. A. Santoro et la Congrégation pour la réforme des Grecs d'Italie instituée en 1573 par Grégoire XIII [25]. En fait il se préoccupe de ce qui s'est passé entre l'Eglise romaine et l'Eglise byzantine, après la conclusion du Concile de Trente et jusqu'à l'Union de Brest-Litowsk : dans une trentaine de diocèse italiens, les évêques réformateurs se trouvent aux prises avec des fidèles grecs ou albanais qui entendent garder leurs coutumes (clergé marié, admission de cas de divorce, refus des indulgences et des jubilés romains...) et rester en communion avec le patriarche de Constantinople et les évêques orthodoxes du Levant : que faire ? Rome est sollicitée de donner des instructions. En fin de compte, l'Eglise catholique tolèrera un « rite » au lieu d'accepter une Eglise. Les conclusions de V. Peri — qui font réfléchir l'œcuméniste d'aujourd'hui — sont

23. Peter HINCHLIFF, **Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church,** Londres, Geoffrey Chapman, 1974, 154 p.
24. Pietro B. T. BILANIUK, **The fifth Lateran Council (1512-1517) and the Eastern Churches,** Toronto, The Central Committee for the Defense of Rite, Tradition and Language of the Ukrainian Catholic Church in U. S. A. and Canada, 1975, 256 p.

25. Vittorio PERI, **Chiesa Romana e « Rito » Greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci, 1566-1596** (Testi e Ricerche di Scienze Religiose 9), Brescia, Paideia, 1975, 306 p.

appuyées sur la publication d'une centaine de pages de documents.
En 1561, en France, a lieu le Colloque de Poissy. La littérature sur le sujet est assez vaste, mais D. Nugent entend proposer une lecture renouvelée de l'événement [26] : il voit dans le Colloque, non pas d'abord un débat théologique, mais un effort pour la réconciliation religieuse et, dans cette perspective, il n'hésite pas à parler d'*œcuménisme,* réalité qu'il veut réintroduire dans l'histoire de la Réforme d'où elle a été, à son avis, indûment exclue. Notons aussi que, à l'encontre d'un courant majoritaire, il essaie de rendre justice au cardinal de Lorraine. Mais Poissy est un échec. Après ce dernier grand colloque religieux du XVIe siècle, l'irénisme s'efface, les frontières religieuses s'instaurent et suscitent un « *estrangement* » mutuel. Cependant l'auteur ne laisse pas le lecteur sur cette note pessimiste. Sa dernière page, « non scientifique » mais très chrétienne, est un hymne à l'œcuménisme contemporain, « renaissance de l'idéal de la Réforme », et à l'espérance.
C'est sur un appel semblable à l'optimisme que se termine la thèse de doctorat du Père P. Einsenkopf, consacrée aux efforts de Leibniz en faveur de l'unité des chrétiens [27]. Certes, conclut l'auteur — après avoir méthodiquement exposé l'ecclésiologie du grand philosophe et rappelé les propositions variées qu'il fit pour la réunion de la chrétienté —, beaucoup de choses ont changé depuis le XVIIe siècle et une partie de la pensée et des suggestions de Leibniz est devenue caduque. Mais son optimisme est plus que jamais d'actualité, car les chances de réunion sont aujourd'hui plus grandes que de son temps. D'ailleurs plusieurs éléments de sa synthèse peuvent encore soutenir l'œcuménisme contemporain, car ils restent d'une étonnante jeunesse : c'est le cas de sa problématique de l'hérésie et du schisme, de ses efforts en faveur d'un concile universel et de sa conception du ministère, de l'ordination et de la succession apostolique.

les deux églises sœurs

Le Père Georges Florovsky est un des penseurs chrétiens de l'émigration russe qui a fourni la plus vaste contribution à l'œcuménisme. Au sein du Conseil œcuménique comme en dehors de lui, il a été pendant des décennies un des porte-parole les plus écoutés de l'Orthodoxie. Trois volumes de *Festchrift* sont publiés en son honneur. Le premier est consacré à la vie et à la pensée du jubilaire, le deuxième à la culture religieuse russe et le troisième à la pensée œcuménique orthodoxe. Nous n'avons entre les mains que le deuxième [28]. Parmi les quelque dix-sept essais qu'il contient (en anglais, en français, en allemand et en russe) nous avons été particulièrement intéressé par les pages que l'éditeur général du volume, Andrew Blane, consacre aux « sectes protestantes » dans les dernières années de l'Empire russe.

On pourra prolonger cette lecture par celle du récent ouvrage du pasteur J. A. Hebly sur les protestants en Russie [29]. L'Occident catholique, quand il ne méconnaît pas complètement la présence chrétienne en U. R. S. S., ne sait trop souvent quelque chose que de la seule Eglise orthodoxe. Ces publications devraient l'aider à compléter sa documentation et à élargir sa vision en même temps que sa prière.

Pour revenir à l'Eglise orthodoxe et à l'époque où le Père Florovsky vivait en France et non pas aux Etats-Unis, signalons l'étude présentée sur l'Institut Saint-Serge de Paris par le Père

26. Donald NUGENT, **Ecumenism in the Age of the Reformation. The Colloque of Poissy** (Harvard Historical Studies 89), Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1974, 260 p.
27. Paul EISENKOPF, **Leibniz und die Einigung der Christenheit. Ueberlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche** (Beiträge zur ökumenischen Theologie 11), Paderborn, F. Schöningh, 1975, 236 p.
28. Andrew BLANE (éd.), **The Religious World of Russian Culture** (Russian and Orthodoxy 2), La Haye, Paris, Mouton, 1975, 360 p.
29. J. A. HEBLY, **Protestants in Russia,** Belfast, Christian Journals Ltd, 1976, 192 p.

Kniazeff qui en est l'actuel Recteur [30]. L'auteur esquisse d'abord l'histoire des Académies de théologie russes et il montre comment l'Institut fondé en 1924 en France en a pris la relève. Les étapes de son existence sont retracées ensuite. Malgré de continuelles difficultés (encore aujourd'hui !), l'Institut, servi par de grands penseurs et théologiens (dont plusieurs, malheureusement, ont successivement franchi l'Atlantique), a formé plus de trois cents prêtres et évêques orthodoxes sans discrimination de nationalité ni d'obédience canonique. Les catholiques et les protestants de France, qui ont été à plusieurs reprises invités à s'intéresser à Saint-Serge, seront heureux de découvrir l'Institut de l'intérieur, grâce à cette étude du Père Kniazeff.

Il nous plaît de terminer cette chronique par le majestueux ouvrage d'Aristide Panotis sur Jean XXIII, Paul VI, Athénagoras et Dimitrios [31].

Sous le titre *Les pacificateurs,* l'auteur, hau dignitaire du Patriarcat œcuménique de Constantinople, offre un texte, des illustrations e même un bref enregistrement sonore, qui fon la chronique de ce qui s'est passé entre le Vatican et le Phanar de 1958 à 1972.

Ce livre magnifique constitue le complément du *Tomos Agapis* dans lequel ont été rassemblés les principaux documents ayant trait à la reprise de contact entre Rome et Constantinople [32]. Au moment où s'amorce — après plusieurs années de dialogue de charité — le dialogue théologique entre les deux « Eglises sœurs », on ne feuilletera pas *Les Pacificateurs* en y cherchant seulement des images du passé (même d'un passé récent), mais surtout des gages pour un avenir véritablement *fraterne* entre l'Orthodoxie et le Catholicisme.

rené beaupère

30. Alexis KNIAZEFF, **L'Institut Saint-Serge. De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui** (Le point théologique 14), Paris, Beauchesne, 1974, 152 p.
31. Aristide PANOTIS, **Les Pacificateurs. Jean XXIII, Athénagoras, Paul VI, Dimitrios,** Athènes, Ed. de la Fondation européenne Dragan, 1974, 306 p.

32. Cf. **Lumière et Vie** 108, juin-juil. 1970, pp 113-114.